

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب

إعداد
محمد البشير مغلي

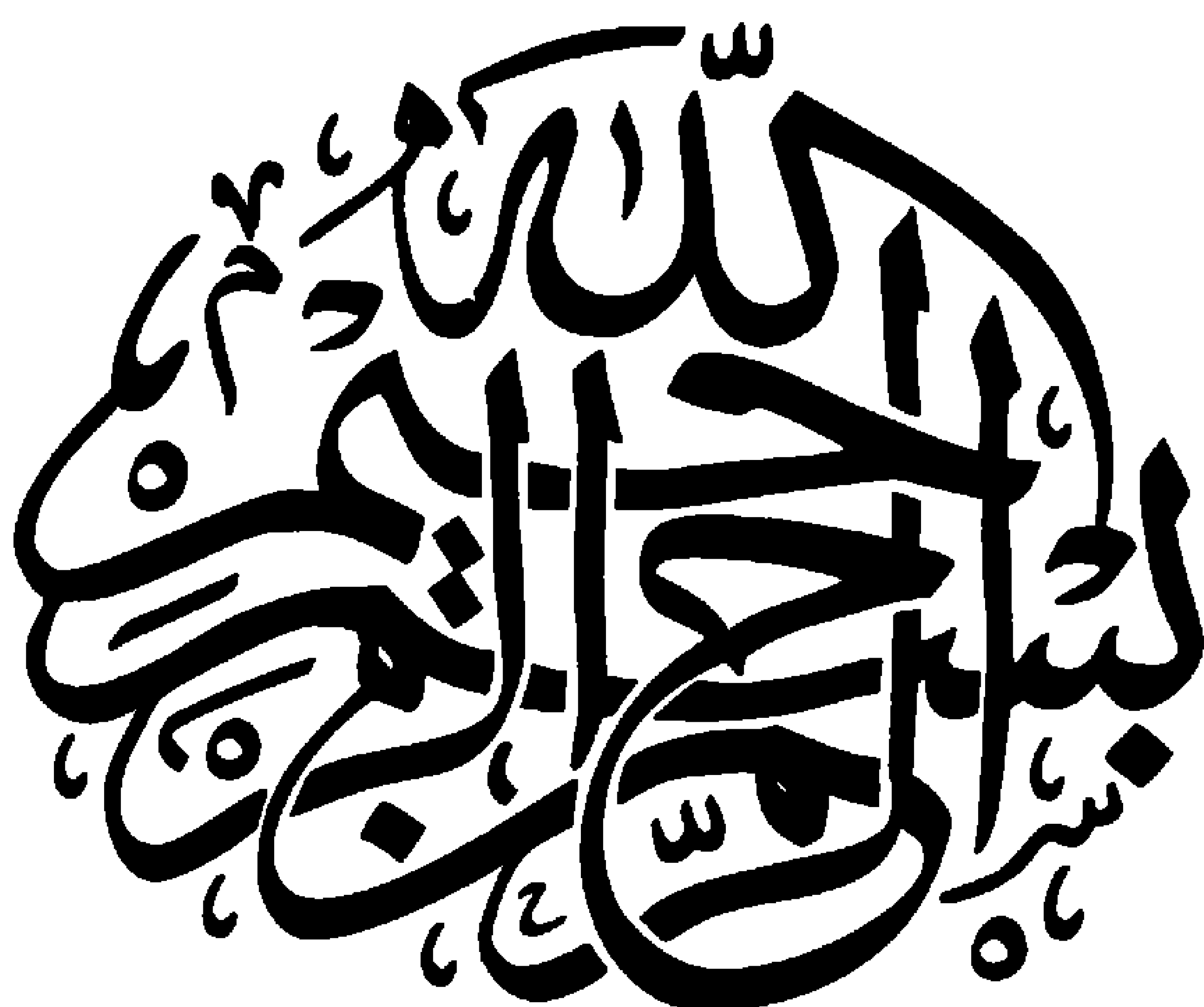
١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م

رسائل جامعية (٢)

اهـــــــداء2004

سفارة المملكة العربية السعودية

مصر


بسم الله الرحمن الرحيم

مناهج البحث في الإسلاميات
لدى
المستشرقين وعلماء الغرب

إعداد

محمد البشير مغلي

١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية
مغلي، محمد البشير
مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب
.ـ الرياض.
٤٧٧ ص؛ ١٧×٢٤ سم (رسائل جامعية؛ ٢)
ردمك: ٥-٨٣- ٧٢٦-٩٩٦٠
١ ـ الاستشراق والمستشرقون ـ طرق البحث أ ـ العنوان ب ـ السلسلة
ديوي ٢٩٥، ٣٠١ ٢٢/٠٦٦٩

رقم الإيداع: ٢٢/٠٦٦٩
ردمك: ٥-٨٣-٧٢٦-٩٩٦٠

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م

أصل هذا الكتاب رسالة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الاستشراقية والإسلاميات بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية بالجزائر عام ١٩٩٠م.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ فاكس ٤٦٥٩٩٩٣

المحتويات

مقدمة

المنهج مسلك عقلي في تنظيم المعارف الإنسانية بهدف إدراك الحقائق، ولطالما ارتبطت هذه الأخيرة بالأسلوب الموصل إلى اكتشافها وبالطريقة المؤدية إلى بلوغها، أكثر من ارتباطها بقوة النبوغ ومدى حجم العلوم والقدرة العلمية.

فالمنهج، بهذا الاعتبار، مسؤول إذن عن نهضة الأمم وركودها، وإليه يعزى تقدمها وتخلفها.

وفي التاريخ أمثلة كثيرة تؤكد إن الإقلاع الحضاري رهن بفعاليات منهج صحيح، كالذي جاء به الإسلام فحول به الأميين إلى فقهاء، والجاهليين إلى دعاة، والرعاة الأجلاف إلى قادة هداة، وقفار الجزيرة العربية إلى مدنيات زاهرة.

أو كالذي أوقع أوروبا زهاء ألف سنة في دياجير القرون الوسطى بسبب المنهج الأرسطي بالدرجة الأولى.

لهذا، وبالنّظر إلى الأهمية الخطيرة التي تحتلها المناهج في تقويم النظرة إلى الأشياء أو تخطئتها، ولكون الاستشراق عملية معقدة ومنظورا غربيا مشكلا، يدرس الإسلام وقضاياه من واجهات متعددة وبمناهج مختلفة لا تملك إلا أن تقرر نتائج وأحكامًا متباينة لموضوع واحد، يحق للمرء أن يتساءل عن ماهية السبل التي يسلكها الاستشراق في تعرُف الإسلام ليعمد بعد ذلك إلى تعريفه؟

وهل هي تضاهي مناهج الرؤية والتحليل التي يلتزمها علماء المسلمين؟

أم إنها تحمل ميسم الغرب وخصائصه؟ وفي هذه الحالة، هل كانت المناهج التي يترسمها في مقاربة الإسلام واكتناهه، هي المناهج ذاتها التي كان يعتمدها في نهضته والتي أفضت إلى تقدمه العلمي؟

أم إنه يلجأ إلى أساليب أخرى، هي من التنوع والالتواء، بل ومن المغالطة والانتقاص والاحتواء، ما أخر علمية الاستشراق وسوّغ قيام هذا البحث.

وإذا كان الأمر كذلك، فما تفسير هذا الانعطاف وما السر في العدول، في الاتجاهات المنهجية؟

وهل مرد ذلك إلى اختلاف في طبيعة الموضوعات: فالتقدم يخص الغرب، وأما الإسلام، وإن كان يندرج في إطار اهتماماته التقليدية، إلا أنه يتعلق بالمسلمين؟

فما هي إذن الدوافع إلى ذلك والأهداف ياترى؟

إنّ دينًا أنشأ المناخ العلمي، ودعا إلى الاحتكام إلى العقل، وشيد حضارة إنسانية، وأقام دولة الحق والعدل، واستعلى على جميع العنصريات، ورقى في الإنسان الاعتبارات المعنوية، وجعل التقوى ميزان التفاضل بين الناس، لهو جدير بأن يصنَّف على حدة، وخليق أن يفرد في البحث العلمي بمنهج خاص متميّز، يغاير تلك المناهج التي تعالج بها الأديان الأخرى التي شابها التحريف ورافقها الوضع، أو التي جاءت نتاج اختلاف الإنسان، أو كانت من إفرازات الوثنية.

إن المناهج الغربية انفصامية[1]، لا تنطلق في بحوثها "العلمية" من الحقائق الدينية أو من المعطيات العلوية، للدلالة على مدى صحتها أو خطئها، بل

(١) تفصم الحقائق وتشطرها وتحول دون رؤية متكاملة لها.

تنطلق في تحليلهـا من الواقع، محكمة الأثر في الأصل، متـحلة في الوصول إلى أهدافهـا خطوات منهجـية مـادية مبـتسرة، تعـوزها الموضوعـية والمنطقـية والعقلائية[1] إلى جانب افتقارها إلى النزاهة والعدالة في تقرير الحقائق التي تمت إلى الإسلام بصلة.

على أن نشدان الحق والصواب في استجلاء التفـسير الموضوعي للإسلاميات يتمـثل في منهج علمي مـتكامل لا يجنح إلى إنكار الواقع فـوق الحسي، ولا يحل العقـلانية محل الاعتـبارات العلوية، بل يعمل على المواءمة بينـهما، كي يجيء التفسير متكامل الجوانب غيـر منقوص ولا مشوب بالنظرة التجزيئية التي يميلها الاتجاه الآلي الميكانيكي الـذي لا يدرك العلة في الأشياء، ولا يقف على الحكمة منها، لارتكازه على الوصفيـة دون التحليل المجهري الدقيق للمكونات الداخلية، فضلا عن وجـوب ترسمه أدوات مفاهمية غـير هجينة ولا منحازة، بحيـث لا تفرغ المعطيـات من محتـوياتها الحـقيـقيـة، ولا تشحنها بـاتجاهات إيديولوجية مـعينة، فلا تدرج في تفسـير الإسلام مفردات اثنولوجـية من مثل السحـر والأساطير والطوطمـية والخرافـات والطيرة والهوس، أو تغلب عليـها المفهـوم الإغريقي اللاتيـني للدين، أو ترجح عليهـا جانب التّـصور اليـهودي المسيحي، أو تدعو إلى اعتبـاره مشكلة غيبية (ميتافيزيقـية) أو روحية بحتة، أو تخضعه لهيمنة المعرفة (الابستمولوجية) الغربية التي تومئ إلى "حيونة" الإنسان أو إلى تغليب الجانب المادي فيـه، عبر تحليل ماركسي لظاهرة التـدين البشري، وجدلية مادية تاريخية لا ترصد إلا التناقض والصراع، أو تنظير فرويدي للغرائز والأحلام كأنه يوحي بتسويغ للأضغاث والعقد والانحراف والطلاسم، أو تأليه

(١) العقلائية في مقابل العقلانية وتعني إعمال العقل واللّجوء إلى تحكيمه، على حين تنفي الأخيرة إدراج عنصر الوحي في تفسير الأشياء وتعتدّ بالعقل دون سواه.

وجودي وفلسفي، أو انتحال لافتراضات دوركايمية في تفسير النوازع الدينية بالحتمية أو القهر الاجتماعي.

فلا القوالب الفكرية الجاهزة، ولا الأفكار المسبقة، ولا المعايير الدخيلة المنطوية على الأغراض المبيتة، ولا التفسيرات الدوابية التجزيئية، ولا النقول غير المشروعة للتصورات الوافدة أو للتراكيب المفاهيمية البادية الصنعة، في محاولة غير موفَقة للتحليل الزائف والتفسير الغريب بمنطق وسيلي لا يني في تكديس معطيات "المنهجية" من التبعية والتشابه والتأثر والاستعارة والتطابق والبقايا والدمج والتلفيق وما إلى ذلك من مقولات انتشارية، كل ذلك لا يحقق فهما علميا ولا منهجيا، وأحرى أن ينأى بالبحث عن تصوير الواقع الموضوعي بسبب نوازع الهوى والذاتية والإيديولوجية المتحكمة.

وسواء تساوق البحث مع الاتجاه المادي المفرط أم الاتجاه الروحِيّ اللا هوتي البحت، فإن كليهما لا ينهضان بالحقائق المنشودة، لانصرافهما إلى التبعيض في التفسير وإطلاق حكم الجزء على الكل، بحيث تصير المفاهيم تبعا لذلك مبتسرة، والمناهج مخلة بالغرض العلمي، فيؤدي ذلك إلى نتائج تقلص من أهميتها ضبابية في الرؤية وسطحية في التحليل. وأقل ما يقال فيها: غير واقعية ولا موضوعية. وفي أحسن الأحوال تلفيها قاصرة عاجزة، لا تتوصل بعيدا عن الأهواء والأغراض، إلا إلى تصوير نصف الحقائق. وإذا كان اتجاهٌ قمينا بتحقيق نصف حقيقة على حدة، فإن الجمع بينهما لا يؤدي إلى ائتلاف حقيقة كاملة، تكون مجموع الأنصاف وحصيلة الأجزاء، ذلك أن الحقيقة لا تتجزأ كما لا يخفى، والمنهج الموصل إليها تركيب منسجم، يجمع بين الروح والمادة، ويربط بين الوحي والعقل.

حدود البحث:

١ـ المستشرقون محل الدراسة:

تتمثل العينة التي استهدفها البحث، في المستشرقين والعلماء الغربيين، وبالتحديد من الأوروبيين دون الأمريكيين أو الآسيويين أو العرب.

ونولي الفرنسيين منهم والبريطانيين اهتماما خاصًا، لأهمية العلاقات التاريخية واللغوية، والارتباطات الجغرافية والسياسية بين العالمين الشرقي والغربي.

٢ـ التحديد الزمني:

٢ـ١ـ إن الفترة التي وقع عليها اختيارنا تغطي القرون الثلاثة الأخيرة، وبالتحديد انطلاقًا من حملة نابليون على مصر إلى غضون الحربين العالميتين، مع تركيز على القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

٢ـ٢ وتعليل ذلك، أن الغزو النابليوني لمصر عام ١٧٩٨م، الذي يعدُ أهم عامل في بدء تشكيل علاقة جديدة للتصور الثقافي والسياسي بين الشرق والغرب[١]، مهد لمنعطف نوعي في الدراسات الاستشراقية، والتي بدأت تختفي في ظلها تلك الصورة المشوهة عن الإسلام، التي رسختها القرون الوسطى في الأذهان، لتحل محلها نظرة متفهمة للشرق[٢]، في وقت أصبح فيه وقع خاص لمصطلح الاستشراق، استتبع اهتمامًا بالغًا بمفهوم الإنسان المسلم (Historicisme).

٢ـ٣ ولقد كان القرن الثامن عشر مسرحًا لأحداث كثيرة وتغيرات حاسمة، يهمنا منها أنه واكب عصر ازدهار الحركة الاستشراقية التي أخذت شيئًا فشيئًا

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٧٣.

(٢) شاخت وبوزورت: تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، ص٦٨.

في اكتســاب الطابع العلمي والعلماني أيضا، لا سـيما على يدي سلفـستر دي ساسي (Sylvestre de Saci 1838)، بالقدر الذي كـانت تتحرر فـيه من سلطة الكنيسة، وتتأهب فيه للانفصال النهائي عن اللاهوت بفعل الثورة الفرنسية.

٢ ـ٤ـ وأما عن القرن التـاسع عشر، فقد تصـدرته تطورات بالغة الخطورة، حيث إن عصر الصناعة كان قـد ولد التيار المادي الحديث، وساهم في إحداث فراغ ديني اتجـهت من خلاله المدنية الغربـية نحو معـاودة العداء لكل شكل من أشكال السلطان الروحي على الإنسان[١].

٢ـ٥ـ كمـا كان للمد الاستـعماري وتطويق الشـرق الإسلامي، وللنظريات العـرقيـة في تقسـيم الشعـوب إلى أجناس، أثر عـميق في تحـديد النظرة إلى الشرق، وتنشيط وعي جديد بأهميته المتعددة الجوانب.

٢ـ٦ـ ومن ثم اتسعت مجـالات الاستشراق وأخذت تشهـد انعقاد المؤتمرات الدولية. وقد احتضنت فرنسا أولها عام ١٨٧٣م وصارت بذلك باريس عاصمة الاستشراق، وأخضع الاسـتشراق للإمبريالية والوضعيـة والطوباوية والتاريخانية (Historicisme) والداروينية، والعرقية، والفرويدية والماركسية والاشبنغلرية...

غير أنه أصبح يملك، مثل كثير من العلوم الطبيـعية والاجتماعية، منطلقات للبحث، وجمعيات علمية ومؤسـسات خاصة، نَمَّتْ عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشـرقية، عبـر أوروبا كلها. مما أتاح مجـالا واسعًا لنشر البـحوث وتشجـيع التخـصصـات في الإسلامـولوجيـا ومضـاعفـة الدوريات، وكمـية المعرفة[٢].

(١) محمدّ أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، ص ٤٥.

(٢) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٧٤.

٢ـ٧ ـ ومع طغيان المادية على التفكير الغربي، وغلبة النزعة النَفعية عليه، تحول الاستشراق إلى رؤية سياسية للواقع، تتحكم فيها عوامل المصلحة الذاتية والعنصرية الاستعلائية المتشربة بالإرث اليوناني الروماني، والتعصب الديني.

٢ـ٨ ـ الأمر الذي يثير تساؤلات كثيرة حول خططه تجاه الوحدة الإسلامية التي لا تبرئه من الأغراض التبشيرية، التي ما زالت عالقة به. وترى فيه تنفيسًا صليبيًا يجول جولته باسم البحث العلمي في دراسة الإسلام وتعاليمه[١].

٢ـ٩ ـ وعلى هذا النحو يمتنع على المسلمين ألا يروا في ظاهرة الاستشراق تسويغًا "علميًا" لأحكام الغرب المسبقة، ونزوعًا نحو الهيمنة بل والسيطرة على الشرق[٢].

٢ ـ ١٠ـ وتتأكد أهمية هذه الفترة كذلك من ناحية أنها تتزامن في شطرها الثاني، مع ظهور حركات الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي بعد ركود فكري طويل، وانبثاق عصر النهضة الإسلامية، في مواجهة التحديات الغربية والغزو الاستعماري الذي كان يعتمد من بين وسائله التنصير والاستشراق.

(١) محمد البهيّ: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٢١٠.

(2) Roger Garaudy: Promesses de I'Islam, p. 156.

منهج هذا البحث:

ليس من الهين اختيار منهج للبحث في نطاق الإسلاميات ومجال الدراسات الاستشراقية، لاسيما إذا أريد له أن يكون موضوعيا متكاملاً.

ذلك أنه يستلزم تمزيق حواجز الاتفاقات والصور الذهنية البالية كافة، مما سيترتب عليه ابتداء توخي ثلاثة إجراءات صارمة:

أولا: إقصاء كل المقاربات المتجاوزة والتي سوف تشكل موضوع نقدنا فيما بعد.

ثانيًا: الإعراض عن الآراء التي أفرزتها المذاهب المختلفة والفرق المتعددة من صوفية وفلسفية عقيمة، وعلم كلام مجدب، وتأويلات غريبة مصطنعة، وتهويمات غربية.

ثالثًا: مراجعة الأدوات الفكرية الاستشراقية خاصة، وإغناء المسلمات وتوسيعها، وتجديد البديهيات وضروب المفاهيم والتعريفات بل والنظريات والقيم، من أجل التعبير تعبيرًا علميًا عادلا عن أمة، من حيث رسالتها وشمولها وخصائصها وتنوعها. ولا مندوحة لهذه المراجعة من أن تمر بالأخص بتحرير التاريخ وعلم الاجتماع من نير الاستعمار[1] بل إنه يتعين بالضرورة تعميم هذا الانعتاق على سائر العلوم الإنسانية ومناهجها كافة.

وعليه فالمنهج المتبع هنا نقدي، تحليلي، مقارن، حسبنا عنتًا ما لاقيناه في سبيله، بسبب تعدد المشرفين، وندرة المصادر والمراجع العربية والأجنبية، التي تناولت الموضوع جزئيًا. بل وعدم وفرتها، ثم انطواؤها على ركام من الأدبيات والاجترار سواء لإدانة الاستشراق والصليبية، أو للتحذير من الغزو الثقافي

(1) Cf. Mohamed Salhi: Decoloniser I'Hisotire, p. 134.

والتبشيري، أو للانتصار العاطفي للإسلام دون تعرضٍ للخطوات المنهجية بعمق ودقة، في نقد الخطاب الاستشراقي الغربي، أو تحديدٍ لضوابط علمية ومعايير أخلاقية لمحاكمة مناهجه ومقرراته، في مواجهة الفكر الإسلامي، أو خلوصٍ إلى تقدير قواعد منهجية تكشف عن أخطائه ومغالطاته. مما حدا بنا إلى التعويل على جهد خاص في محاولة لسد هذه الثغرة الكبيرة.

وتأسيسا على ما نوهنا، كان لزامًا علينا أن نقسم هذه الرسالة إلى خمسة أبواب وخاتمة.

ولما كان موضوعها يتناول بالنقد "مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب"، رأيت أن أصدر البحث بمدخل عن المفاهيم في باب مستقل جاء في ثلاثة فصول.

تطرق الفصل الأول منه إلى لمحة تاريخية عن نشأة الاستشراق وتطوره، وتحليل دوافعه وأهدافه.

وعالج الفصل الثاني علاقات الغرب بالشرق وأشكال التصور التي تحكمها، وما المقصود من علماء الغرب، وتقويمًا للإسلامولوجيا.

وتصدى الفصل الثالث بالنقد لمختلف التعريفات العلمية لمناهج البحث وازنت فيه بين وظيفتها وطبيعتها وأهدافها، وختمته بأهمية العلاقة بين المصطلحات والمناهج.

وأما الباب الثاني فعقدته للمنهج التهجيني الذي يسلكه المستشرقون بهدف محاربة "الصبغة الإسلامية".

ناقشت في الفصل الأول منه فرضية التأثير والاقتباس، وفندت بالأدلة والشواهد، في الفصل الثاني، دعوى المؤثرات اليهودية والمسيحية في الإسلام.

ورددت في تفصيل، حفل به الفصل الثالث، انحراف المناهج التي تعمد إلى طبع الإسلام بالمؤثرات الخارجية والرواسب الجاهلية، وختمت الباب بالتعليق على المناهج المصطنعة.

وأفردت الباب الثالث لنقد المنهج المادي في فهم الإسلاميات، مهدتُ لمنطلقاته التاريخية وركائزه وتفريعاته المذهبية في مطلع الفصل الأول منه، الذي دللت فيه على عقم التفسير الماركسي للإسلاميات.

وفي الفصل الثاني بيّنت مدى إخفاق المنهج السيكولوجي في الإسلاميات، وتمحّل الفرويدية في تحليل الوقائع الإسلامية. وعجزها في تفسير ظاهرتي الوحي والنبوة.

ودار النقد في الفصل الثالث حول منهج المدرسة السوسيولوجية في الإسلاميات، حيث خلصت إلى تقرير عدم إمكانية تطبيق المقولات الدوركايمية على الظاهرة الإسلامية، وخصَصْتُ الفصل الرابع للموازنة بين منهج الدراسات التاريخية في التصور الغربي للإسلاميات وبين منهج التفسير الإسلامي الذي ينطلق من المعطيات القرآنية.

وتعرض الباب الرابع إلى التحليل النقدي للمنهج الجدلي الذي يتبناه كثير من المستشرقين وعلماء الغرب في طرح قضايا الإسلام ودراسته، مهدت له بمميزات الجدل العلمي ومعايب الجدال الفج في مقارنةٍ استهللتُ بها الفصل الأول الذي بيّنْتُ فيه أساليب التشكيك في ظاهرة الوحي، واستهداف قرآنية القرآن.

وفي الفصل الثاني كشفتُ عن مناهج التشكيك في ظاهرة النبوة وتباين أنظار المستشرقين إلى النبي، ﷺ، وخلفيات الفهم الغربي له. وقد صنفت أهم التفسيرات الخاطئة في جدول مقتضب.

وانصب النقد في الفصل الثالث على الحيل المنهجيـة الرامية في شبه صياغة علمية، إلى التشكيك في أصالة الحديث الشريف وفي مصدره.

وقـد نقضت بالبـرهان مزاعم المـستـشرقين في اخـتلاف الأسـانيد وإنشـاء الأحاديث والتـذرع بحركة الوضع. وعلّقت على تعمـد القول بتأخيـر التدوين إخلالا بالأساس الثاني للتشريع الإسـلامي، وشفعت المبحث بجدول إيضاحي ورسم بياني في إبطال شبهات كثيرة.

وكان الباب الأخـير من هذه الرسالة يبحث فـي منهج التمجيـد، ويتضمن ثلاثة فصول.

جـعلت الفـصل الأول في تحليل الاتجـاه التـقـريظي الذي ينزع إليـه بعض المستشرقين، وتساءلت عن قيمته بالتصور الإسلامي. وركزت في الفصل الثاني في منهج المنصـفين منهم، وضـربت أمثلـة لبعض مـشاهيـرهم وفق مـعاييـر الإنصاف وضوابط المصداقية التي اجتهدت في تحديدها.

وكانت وقفتي الأخيرة في الفصل الثالث، مع منهج المغالطين، حيث نقدت الأبولوجيا الزائفة ونبهت إلى منتجات التمجيد الغربي ومجتنباته، وحللت أثره في الفكر الإسلامي.

ثم أردفت البحث بخـاتمة لخصتُ فيها أهـم النتائج التي يمكن استخـلاصها علميًـا وعمليًـا، في تعرية أبرز المحاور المنـهجيـة الغربية التي تـقتاد البـحوث الاستشـراقية، وتوجه الدراسـات الإسلامولوجيـة بحسب المنعطفات التـاريخية والسياسـية، وبينت أثر ذلك في فهم الإسلام وأساليب عـرضه، والأبعاد التي تحكم العلاقات بين الشرق والغرب.

وفي الختام، لا يسـعني إلا أن أتوجه بآيات الشكر والتقديرَ المتـزايد لسعادة

أستـاذي المشرف الدكتـور بلقاسم بن حـسن الغالي على لطيف عنايتـه وسديد توجيهـاته وكريم استعداده العلمي حـتى في أحلك الظروف، مما أتاح لي جواً علميًا ملؤه الحرية الفكرية والموضوعية.

ولا يفوتني ما تفضل بإيداله نـحوي من تشجيع صادق وإعجاب كبـير كما أرجو أن يجد هنا الأخ الفاضل الدكتـور علي القريشي خالص الشكر والامتنان على ملاحظاته الوجيهة وتقديره لأهمية البحث.

وعلى عناء القراءة لبعض الفصول أسوق عرفـانا خاصا لفضيلة الدكتور فؤاد العقلي وللأخ الزميل حسان مـوهوبي، وله وللأخ العزيز حسن كاتب يَـدٌ علي في توفير بعض المراجع المهمة.

ولا أنسى أن أقدم شكري إلى رئاسة الجامعة التي سهلت علي بعض مهمتي العلمية.

ولعمال المكتبـة المحترمين فيض من شكري على جميل صـبرهم وخدماتهم المستمرة.

ولله المنة العظمى والمدحة الكبرى وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

نقد المصادر والمراجع:

لم تكن المصادر ولا المراجع التي اعتمدها البحث بالوفرة المرغوبة، ولا على مستوى واحد، ولا كانت ذات صلة مباشرة بموضوعية إلا نادرا وباقتضاب.

غير أن أهميتها كانت تكمن في مضمونها من الناحية الفنية أكثر منها في جانبها المعرفي؛ حيث أفدت من مادة ثرية سمحت باستثمار النصوص واستخراج الأمثلة والشواهد في محل النقد والاستدلال.

وربما يعود السبب في هذه الندرة وغياب التعمق، إلى طرافة الموضوع وإشكالياته من ناحية، وانعدام تقويم علمي شامل، ونقد موضوعي جامع، تبرز من خلالهما محاور الاتجاهات المنهجية ودلالاتها، فيما يكتبه المستشرقون والغربيون عن الإسلام، من ناحية أخرى.

وإن كان هناك بعض الجهود العلمية التي يمكن أن تندرج في هذا الإطار، بيد أن محاولاتها لا تتعلق إلا بمنهج مستشرق أو مستشرقين، في ضرب أو ضربين من كتاباته، وفي لمس خفيف غالبا. أو ما كان محصورا في حقل دون آخر، مثلا: في ميدان التاريخ أو الشريعة أو الفلسفة . . .

تقويم المصادر:

يمكن تقويم جملة من المصادر فيما يلي:

١ـ نجيب العقيقي: "المستشرقون"، في ثلاثة أجزاء. وهو تأليف ضخم وفريد من نوعه، يضم، في إطراءٍ وسرد تبرير أحيانا، ترجمة مهمة للعديد من المستشرقين والمبشرين وغيرهم، كان ينبغي أن يكون أكثر تحليلا ونقدا، لو لم تكن أغلب مواده بأقلامهم الذاتية[١].

(١) انظر نجيب العقيقي: المستشرقون، ج١ ص١٠.

٢ـ إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبي ديب. تناول فيه جدلية المعرفة والسلطة والإنشاء. وتتجلى قيمته العلمية في فهرسةٍ (بيبلوغرافيا) موسوعيةٍ زاخرة بالمعلومات المكثفة التي برع المؤلف في معالجتها بمنهج نقدي مقارن، وتحليل متقصٍّ للأبعاد الإمبريالية والتوجيه العقدي (الإيديولوجي) للاستشراق وشبكة المصالح المرتبطة به.

غير أن الأسلوب في حاجة إلى مراجعة إذ يطفح باصطلاحات وعبارات قليلة المرونة في صياغتها العربية. حبذا لو تعاد ترجمته. ولعلي ألبي في ذلك اقتراح د. بلقاسم الغالي وحرصه العلمي على تقريبه من أوساط الطلبة، إن شاء الله تعالى.

٣ـ مصطفى السباعي؛ الاستشراق والمستشرقون، وهو كتيب يجمع باختصار بين المادة وأصحابها، يمهد في الأصل، لمشروع دراسة وافية لم تستوف أغراضها. إلا أنه يتكامل مع كتابه الآخر القيم: "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي "في نقد علمي وردود مفحمة.

٤ـ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها"، فيه ربط محكم واستدلال موثق للعلاقة التبادلية بين التبشير والاستشراق والاستعمار، وتحليل شامل للغزو الفكري الغربي في زهاء سبعمئة صفحة، لم ينل منها الاستشراقُ إلا فصلا واحداً لا يربو على خمس وأربعين صفحة، لم يتعرض من خلالها إلى مناهج البحث لدى المستشرقين إلا في خطوطها العريضة وبإيجاز. وتتمثل قيمته النفيسة في توعيةٍ حيويةٍ ومسؤولةٍ بالأخطار والدوائر التي تتهدد المسلمين.

٥ـ محمود حمدي زقزوق: "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع

الحضـاري" . وهو بحث أكاديمي جـدير بالدراسة فضـلا عن المطالعة. يشـعر بخطر الاستشراق، ويبصر بالمواقع الفكرية والثقافية التي تحتلها آثار المستشرقين، ويقف منها بين الحماسة والإدانة.

وعن "منهج" المستشرقين ـ الذي يورده هكذا بالمفـرد ـ يصدر حكمًا عامًا، يسـتنكر فيـه تحاملهم على الإسـلام وإهمـالهم لبديهـيات منهـجيـة في بضع صفحات، يختـمها بغيرة مشـروعة قائلا: "ولست أدري من الذي ندب هؤلاء الناس المتغطرسين لتنويرنا؟ ومن أعطاهم حق الوصاية الفكرية علينا"(١).

٦ـ مالك بن نبي: "إنتـاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسـلامي الحديث" ميزة هذا البـحث العلمي الوجيز الذي يتسم بمهارة في التـحليل والتنظير والنقد الموضـوعي، أنه يكشف عن قـوانين الصراع الفـكري، وتطبيـقـاته في مجـال الاستشراق، وآثاره في الفكر الإسلامي. وقد أفدت منه منهجيا، خصوصًا في الباب الخامس، عند تقيـيم الأعمال الأبولوجية، وأكدت أهميـة المقاربة النوعية للمؤلف.

٧ـ أنور الجندي: "سموم الاسـتشراق والمستشرقين في العلوم الإسـلامية" . لا غنى للباحث عنه، ككل مـؤلفات أنور الجندي، التي تحتوي علـى معلومات سخية فيها طول نفس، وإن كان يغلب عليها الطابع التأليفي والأدبي.

وفائدة هذا المصدر في التنبـيه على خطورة المراجع الغربية وتشويهـها لجوهر المفـاهيم الإسلامـية الأصـيلة، والإشارة إلى المحـاذير العلمـية مما يطلق عليـه "الإسرائيليات الحديثة"(٢) في العلوم الإسلامية والإنسانية.

---

(١) ص٨١.

(٢) انظر: المؤامرة على الإسلام، ص ١٥٣.

ويتعلق منهجيا بطرق التدريس أكثر من تتبعه للخطوات العلمية التي ينتهجها المستشرقون.

وأما كتابه "أخطاء المنهج الغربي الوافد" في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، فيتكامل مع سابقه، ويعد ذا قيمة علمية استثنائية في مجاله، على حد معرفتي. فقد أنار سبيلي وألهم بحوثي. وفيه تنويه وإشادة بمنهج الاستقراء التجريبي الذي أبدعه الفكر الإسلامي، ومقارنة بمنهج الاستنباط الأرسطي اليوناني، الذي أخذت به أوروبا حينا من الدهر. ثم كان أن تحررت منه باعتناق المنهج الإسلامي الذي اكتشفه فرنسيس بيكون.

وفضلا عن تصويب أخطاء الاستشراق والغرب، يسترعي الانتباه إلى مضاعفات المناهج العلمانية الوافدة في محاولات الاحتواء والسيطرة.

بقي مأخذ على مصادره ومراجعه التي قد يستحيل استغلالها أو الاستفادة منها، لغياب الدقة فيها وانعدام الإحالة العلمية الكاملة.

٨ـ د. قاسم السامرائي: "الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية". يتضح هنا أن الاستشراق لا يسير على نمط واحد في الكتابة: فمنه المحلي ومنه التصديري. ولكلٍ سمات متباينة.

كما نطالع باهتمام التطور التاريخي لمفهوم الإسلام في الغرب، وتأصيل الرشدية فيه، ومدى تأثير ابن رشد العقلي في الأوروبي الديني، الذي كان من نتائجه نشوء الاستشراق الفعلي، لأغراض صليبية واستعمارية وتجارية . . .

وتنصرف عناية المؤلف إلى مغامرة سنوك هورخرونيه، ومن خلاله يلمح إلى معالم الاستشراق الهولندي.

ومن حيث المنهج، فإنه يدعو لبناء الحكم على أساس الأفراد والشخصيات فيما يكتبون، لا على أساس دراسة الاستشراق كظاهرة عدائية أو تيار عام.

المصادر الفرعية:

أتيحت للبحث من جانب آخر، إثراءات مختلفة من مصادر فرعية متفرقة، لا تخلو من فائدة، حيث كان يسعف فيها الفصل أو الفقرة الواحدة أو الفكرة ولو كانت عرضا قاصدا، ما دام يخدم "بصورة أو بأخرى، غرضا من أغراض هذا البحث.

وللمثال، فقد اطلعت على فصل في "اختلال مناهج البحث الاستشراقي" للدكتور حسن ضياء الدين عتر[١] الذي يشير فيه إلى تعمد المستشرقين إساءة فهم النصوص وتوجيهها إلى غير دلالتها.

كما أفدت من نقد منهج المستشرقين في علوم الحديث لشقيقه العلامة الدكتور نور الدين عتر، لا سيما في دحض شبهة نسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية[٢].

وفي توثيق الردود على مزاعم المستشرقين، عدت إلى كتابه الآخر[٣] في الموضوع، وكتاب "الحديث والمحدثون"[٤] ودراسة الدكتور أكرم ضياء العمري[٥] وفؤاد سزكين[٦] بخصوص نقد ادعاء المرويات الشفوية في الأسانيد، كما فحصت باهتمام "أصول الحديث"[٧] و"دراسات في الحديث والمحدثين"[٨].

(١) وحي الله، ص٢٩ ـ٣٢.

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، ص٤٦٧.

(٣) علوم الحديث لابن الصلاح، ص٧، ١٩٠.

(٤) محمدّ أبو زهو: ص١٩، ٢٠٧، ٢٠٩، ٣١٤، ٤٨١.

(٥) بحوث في تاريخ السنّة المشرّفة، ص٢٠، ٢١، ٥٥، ٥٦.

(٦) تاريخ التراث العربي، تعريب . محمود فهمي حجازي: ج١/ ص١١٩، ١٢٢، ١٤٧.

(٧) محمّد عجاج الخطيب، ص١٤٢، ١٤٦، ١٤٩.

(٨) هاشم معروف الحسني، ص١٩، ٢٢، ٢٣.

المراجع الغربية:

إذا تحدثت المراجع الغربية عن مناهج البحث في ميداني الاستشراق والإسلامولوجيا على غير عادتها، فبشكل محصور بطبيعة الحال، في نطاق المنطق الغربي وداخل النظرة الأوروبية، بحيث إن النقد لا يخرج عن الدائرة الذاتية للمعنيين وكأنه من أسرار المهنة عندهم، مما يحد من قيمته العلمية ووتيرة تطوره نحو ترقية البحوث.

وقد حاولت جهدي، لكن دون جدوى، أن أستعير بعض الدراسات المتخصصة والنادرة في هذا المجال، من بعض المكتبات الجامعية وغيرها، لا سيما في بلجيكا وأسبانيا، ففوجئت بالاعتذار لكونها غير مخصصة للمطالعة العامة؟ أو لأنها تحتاج إلى إذن خاص من صاحب الأطروحة، أو لأنها تخضع لرخصة من جهات معينة. وهي في الواقع مماطلات لصرف الإلحاح، ما زلتُ أستغربها من مؤسسات أكاديمية "عالمية"!! وفي جامعات حرة!!!.

كما لاحظت أن جلَّ المستشرقين لا يميلون إلى ذكر المناهج التي ساروا عليها في كتاباتهم، ولعلهم لا يحبذون ذلك. وإنما قد يشذ بعضهم أو تدعوه الضرورة التعليمية إلى أن يقدم توجيها منهجيا أو استعراضًا تاريخيا للمناهج الإسلامولوجية مثل تأليف Robert Brunschvig (1) أو المقال الذي كتبه عنه Demeerseman(2) في تقدير جهوده وأعماله.

ولئن ند Jean Paul Charnay(3) في عرض تقييم منهجي للاتجاهات

(1) Cf. Etudes d'Islamologie, 2 tomes, Maisonneuve - Larousse, Paris 1976.

(2) Revue IBLA, 41=, Tunis, 1978/1, p. 33.

(3) Cf: Methodologie et Islamologie, Studia Islamica, LIV, Paris 1981, pp. 183-196.

الإسلامولوجية ومقارنة الكلاسيكي منها والحديث، والتحولات التي تعرفها في المرحلة المعاصرة[1] فإنه إنما يخاطب بذلك الفئة المثقفة الغربية "l'intelligentsia occidentale". وودت لو كنت تمكنت من الاطلاع على كتاب حديث له في هذا السياق[2].

ويشذ عن هؤلاء جميعا قلة من المستشرقين حفزهم إسلامهم على تقديم نقد علمي من أمثال: E. Dinet الذي ألف في نقد مناهج البحث عند المستشرقين كتابه الشهير[3]، وانتهج في كتاباته أسلوبًا مخالفًا لما ساروا عليه، متفادياً مآخذه عليهم، ومستندًا إلى بحوث مشتركة أو إلى استشارة بعض علماء المسلمين وفراستهم في استبانة الحق.

وبهذه الطريقة الوجيهة تمكن من ضمان عدم التطاول على المنهج العلمي من جهة، وعدم الإساءة إلى حقائق الدين الحنيف من جهة أخرى.

وأما M. Bucaille، الذي يستخدم المنهج الوثائقي في تحليل نقدي مقارن للكتب السماوية[4]، فإنه يحتكم في النهاية إلى النتائج العلمية في إعلان رسمي أمام الأكاديمية الفرنسية، دون تلبيس أو خضوع إلى توجيه.

ويوجه R. Garaudy، من موقع معرفة متعددة الجوانب لتاريخ الحضارات الإنسانية، نقدا لموازين النظر إليها وللمناهج الإخفائية التي تغض من خصائصها. ويقوده التحليل المتأني إلى الاعتراف بل وإسداء النصح، عن تجربة

(١) انظر تفصيل ذلك في ص ٧٤-٧٨ من هذا الكتاب.

(2) **Les Contre-Orients ou Comment penser l'Autre selon soi**, ed. Sindbad, Paris 1980.

(3) **L'Orient vu de l'Occident**, ed. H. Piazza et P. Geuthner, Paris, (n.d).

(4) La Bible, le Coran et la Science, ed. Seghers, Paris, 1976.

ومكابدة، بالحل الإسلامي الذي أنقذ الغرب بالأمس من قوقعة المنهج الأرسطي، ويملك اليوم أيضا إمكانية رأب الصدع الحضاري الخطير فيه(١).

ولعل L. Veis هو أجرأ من نقد المناهج الغربية(٢) حين أكد مدى ارتباطها ببنية الثقافة الأوروبية، بل وانبثاقها عنها، وأنها ما زالت تغذيها، كما يكشف التحليل العميق والإدراك الدقيق، ثلاث عقد: الاستعلاء، العنصرية، الصليبية.

---

(1) **Entre autres ouvrages: Promesses de l'Islam**, ed. du Seuil, Paris, 1981, **Pour un dialogue des civilisations**, ed. J.Afrique, Paris, 79.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة عمر فرّوخ، دار العلم للملايين، بيروت (دون تاريخ).

الباب الأول

مفاهيـــم

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن الاستشراق

تعريف الاستشراق

إن اللجوء إلى الاشتقاق اللغوي، في مستهل البحث عن مفهوم كلمة الاستشراق وما يتعلق بها، سيساعدنا على الوقوف على معانيها الإيحائية المختلفة، وسيمكننا من تتبع ما انتابها من تطور في دلالتها التاريخية. مما سيفضي بنا إلى تكوين تصور واضح وتعريف شامل للاستشراق قبل أن نتعرض إلى تاريخه أو أن نتطرق إلى أهدافه.

أولا: تعريف الشرق

أ ـ المفهوم الفلكي:

الشرق هو: "نقطة الأفق التي تطلع فيها الشمس في بدء الربيع والخريف، وبالتوسع: جهة الأفق التي تطلع منها الشمس على مدار الأيام"(١).

ب ـ المفهوم الجغرافي السياسي:

الشرق هو: "آسيا وجزء من مصر وأيضًا من أوروبا نسبيًا باعتبار أوروبا الغربية"(١).

ج ـ المفهوم التاريخي:

الشرق هو: "مجموعة الأقطار المنتشرة في آسيا وبعض الأقطار في إفريقية مما يطل على حوض البحر الأبيض المتوسط وبعض أجزاء من أوروبا الشرقية، وذلك بالنظر إلى الروابط التاريخية والدينية واللغوية التي تربط بين هذه الأقطار.

(1) Diectionnaire Encyclopedique Larousse, p. 646.

فالشرق إذن مناطق كثيرة تتوزع على فضاءات جغرافية متعددة، فهناك الشرق الأدنى والأوسط والأقصى. غير أن الذي يستقطب اهتمامنا هنا بقدر ما يلفت نظر الاستشراق ويشكل موضوع انشغالاته المتواصلة، هو ما اتصل منه بالعالم العربي والإسلامي، لاسيما في الآونة الأخيرة، لأنه بالنسبة إلى أوروبا، كان الشرق باستثناء الإسلام، ميدان السيطرة الغربية المستمرة إلى غاية القرن التاسع عشر. ومثال ذلك الهيمنة البريطانية في الهند، والبرتغالية في جزر الهند الشرقية والصين واليابان، والنفوذ الفرنسي والإيطالي في أقاليم مختلفة.

إلا أن الشرق العربي والإسلامي عموما كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحد لم تجد له حلا على الأصعدة السياسية والفكرية والاقتصادية أخيرًا، أيضًا[1].

د ـ التعريف الإيديولوجي:

الشرق هو: "اصطلاح ابتدعته أوروبا لكل أرض وراء حدودها شرقا إلى اليابان، بيد أن هذا المصطلح بدأ يتزحزح عبر القرون ليقتصر في مفهومه العام والغامض أيضا على الشرق الأوسط وما في هذا الشرق من أديان (عدا النصرانية، لأن الفكر الأوروبي لا يحب ربطها بالشرق) وثقافات أو حضارات مختلفة"[2].

ولكن النظرة إلى هذا الشرق ليست كما يتغنى بها الشاعر الرومانطيقي Novalis نوفاليس، الذي يقول رمزيا: "الدين هو الشرق الكبير في أعماقنا". ولا هو الفكرة القائلة بأن الشرق هو: إشراق صحيح لأن كل الأديان: يهوديةً ومسيحيةً وإسلامًا جاءت كلها من الشرق[3].

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص١٠١.

(٢) قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٠٧.

(٣) ب. فايشر: الشرق في مرآة الغرب، ص٦٦

"فالغـرب" يتأبى أن يومئ إيماءة إلى أن "الشـرق" مع ذلك أو قبل ذلك، أرض النبوات ومهبط الوحي ومهد الرسالات.

فهـو أبعد من أن ينشـد مع الشاعر الألماني فـريدريك رويارت: "النور في المشرق وأنا في المغرب.

مثل جبل ينعكس على ذروته الضياء،

إنني قمر الضياء لشمس الجمال"[1].

ولكن التأمل في التحديدات المختلفة والمتـفاوتة في التصريح والتلميح يشعر بأن الشرق ليس إلا صنعة لفّـقها الغرب وأنه "كيان مشكل مكوّن" لا حـقيقة من حقائق الطبـيعة.[2] وأنه نقيض، وفي الوقت نفـسه، متمم له عـبر وسائل نمطية زادت في توسيع الشقة وحدة الخلاف النوعي الفاصل بينهما.

فالـرحلة والتاريخ والخـرافة والنمـوذج المنمط . . . هي العدسـات التي من خلالها يجرب الشرق ويعاين، وهي التي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوره وشكله[3].

هـ ـ التعريف الذرائعي أو العرقي:

وهناك جملة من التعريفات التصنيفـية التي تركز في النَسب العرقي والتفاوت العنصري والتخلف الفكري بين الكيانين: الشرق والغـرب، من مثل ما كتبه في هذا الصدد ارنست رينان، للقـول بعدم المساواة الوجودية بين الـغرب والشرق، وتقديس الآرية التي تتميز، في زعمه، بخصائص لا توجد عند الشرقيين[4].

(١) ب. فايشر، ص٦٧.

(٢) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٨.

(٤) أو من مثل مـا كتبـه كوفيـيه في "مملكة الحيـوان"، أو غوبينو في مـقاله "في التفـاوت بين العروق الإنسانية". أو تهجّمات شليغل على الساميّن والشرقييّن "المنحطين".

"إن الإنسان ليرى في كل شيء أن العـرق السامي يبدو عرقا غـير مكتمل بسـبب بساطتـه. وهذا العرق، بالقـياس إلى العـائلة الهندو ـ أوروبية، مـثل تخطيط بقلم رصـاص(. . .) بالنسـبة إلى لوحـة فنية، فـهو يفـتقـر إلى ذلك التنوع، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال . . "[1].

إن هذه التقسيمات الاعتباطية تحمل مفاهيم مشحونة بروح عدائية. والإدراك العميق لهذا المعنى يمهد السبـيل لفهم دوافع العنصرية التي طالما حملت الغرب على أن يرى في الشرق منافـسه العنيد الذي مـا زالت تستهويه خـيراته وكنوزه وموارده الضخمة.

ومن الغريب أنه يخلع علـيها تسمـية ينسبهـا إلى نفسه، حـيث إنه يدعوها بـ"مصالحه في المنطقـة" التي ينظر إليها على أنها "مواقع استراتيـجية" ما زال يرى فيها "إمكان الاستعمار".

ولكن هل يمكن أن نحدد المدلول الجـغرافي للشرق الذي تنصب اهتـمامات المستشرقين عليه، وتتكثف دراسات الغربيين له، تحديدا دقيقا؟

الواقع أنه يختلف بحسب اختلاف العصور والمصالح والمعطيات الدولية، وتبعا لجهة التحديد: "فقد كان البحر المتوسط في العصور الوسطى هو مركز الحياة في العالم، وكان هذا المركز هو الذي يحدد مفهوم كلمة (شرق) و(غرب)، ثم انتقل مركز الأحـداث بعد نهاية هذه العـصور الوسيطة إلى شمـالي غرب أوروبا، ثم اتسعت حدود العالم بعد قيام حضارات كثيرة راقية في القارتين الأمريكيتين وأدى هذا الاتساع الجغرافي والحضاري إلى تغير مضمون ومفهوم كلمة الشرق"[2].

(1) E. Renan: **Oeuvres completes, t, 8, p. 156.**

(٢) علي حسني الخربوطلي: المستشرقين والتاريخ الإسلامي، ص٦٥.

هذا جماع ما يتعلق بالنظرة الغـربية إلى "الشرق" العربي الإسلامي. وهي نظرة، كمـا تبدو، ملؤها غلبة منازع الهـوى والاستعـلاء بالعنصر، وهي ذات أهداف استعمارية وعدوانية. ناهيك عن الروح الصليبية فيها.

و- التعريف الجامع:

وهو ليس ما تعـارف عليه الجـغرافيون بـقدر ما اصطلح عليـه السياسـيون والاستـعمـاريون، من تقسـيم العالم إلى شـرق وغرب "فهم يعنـون بالغرب أنفسـهم ويعنون بالشرق أهل آسـيا وإفـريقية الـذين كانوا موضع اسـتعـبادهم واسـتغـلالهم (. . .) فـقد كـان في العـالم من زمن قديم قـوتان تصطرعـان وتتنازعان السـيادة، إحداهمـا في الشرق والأخرى فـي الغرب، تمثّلَ ذلك في الصراع بين الفرس والروم، ثم في الصراع بين المسلمين والروم، ثم في الصراع بين المسلمين والصليبيين، ثم في الصراع بين العثمانيين والأوروبيين مدًا وجزراً، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة، الصلات بـين الشرق ممثلا في آسيا وإفريقية، وبين الغرب ممثلا في أوروبا وأمريكا"[1].

(١) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، ص١١.

ثانيًا: تعريف المستشرق:

أـ المستشرق: "شخص يتعاطى دراسة اللغات والحضارات الشرقية ـ/ رسام متخصص في تصوير مناظر ونماذج استغرابية"[1].

ب ـ "الباحث في فرع من فروع المعرفة التي تتعلق بقريب أو بعيد بهذا الشرق، يسمى "مستشرق""[2].

ج ـ المستشرق هو: "كل من تجرد من أهل الغرب إلى دراسة بعض اللغات الشرقية كالفارسية والتركية والهندية والعربية، وتقصى آدابها طلبا لمعرفة شأن أمة أو أمم شرقية من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتها أو علومها. . . "[3].

د ـ إن لفظة "مستشرق" تثير في نفوسنا أحاسيس شتى، بيد أنها لا تخلو من الشك والارتياب اللذين هما من صنع بعض المستشرقين المسرفين الذين لم يتخلوا عن يهوديتهم أو نصرانيتهم أو عرقيتهم في الكتابة عن العرب أو عن الإسلام. ويضيف السامرائي أن "ضرر هؤلاء لم يهدم للإسلام تراثا ولا للمسلم دينا بقدر ما كان في كتاباتهم من ضرر على أبناء جلدتهم من تشويه للحق، ومجانبةٍ للبحث العلمي الصرف الذي يفرض على الدارس أمانة الضمير وتثبت الخبير"[4].

والملاحظ أن مدلول "المستشرق" يظل من وجهة نظر الغرب معبِّرًا في

(1) D. E. Larousse, p. 646.

(٢) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٠٧.

(٣) عبدالوهاب حمودة: من زلات المستشرقين، ص٢٧.

(٤) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٧، ١٨.

الظاهر عن اهتمامات علمية وثقافية. وقد تكون تاريخية أو حضارية أو لغوية، ترمي بادي الرأي، إلى التعرف على الشرق وما يتصل به.

ومنظورًا إليه من وجهة نظر "الشرقيين" أنفسهم يصبح اللفظ محل الشك والارتياب، ويصير مثيرًا لأحاسيس مختلفة لها ما يسوغها، كعدم اقتصاره على الشواغل العلمية المجردة، وانصرافه إلى قضايا ليس أقلها الاحتواء والأبعاد السياسية، ناهيك عن النوايا الاستعمارية التي تغذيها أحقاد صليبية وثارات كنسية يثبتها الواقع وتنطق بها مناهجهم.

هـ ـ ويشترط بعضهم في المستشرق أن ينتمي إلى الغرب: "ولو كان هذا العالم يابانيا أو أندونيسيا أو هنديا لما استحق أن يوصف بالمستشرق، لأنه شرقي بحكم مولده وبيئته وحضارته، وقد تكون الدراسات الشرقية التي يقوم بها المستشرق تاريخا أو فلسفة أو آثارًا أو اقتصادًا، ولكنها ترتبط بالشرق"(١)، وبذلك يقصى من هذا الاعتبار كل باحث شرقي، ابتداء من يوحنا الدمشقي (٦٧٦ ـ ٧٤٩م) وانتهاء بنجيب العقيقي الذي يصنف نفسه، من غريب،(٢) في عداد المستشرقين الذين أرّخ لهم في مجلداته الثلاثة.

وإذا كانت كلمة المستشرق تحمل دلالة أكاديمية كما أشارت إليها بعض التعريفات السابقة، فهي أيضا لا تخلو من تعميم على كل من يُعنَى بدراسة حضارة العرب والمسلمين وكل ما يتعلق بدين الإسلام وبلداته، قديمًا وحديثًا، مع ما ينصرف إلى الذهن بداهة من كونه أوروبيًا يجسد في بحوثه موقفًا ملازمًا يكتنفه الغموض والريب.

(١) على الخربوطلي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص٦٩.

(٢) راجع "المستشرقون" ج٣/ ص٣٣٥.

ثالثاً: تعريفات الاستشراق:

"الاستشراق" مصطلح يحتفه كثير من الإبهام والتعميم، لأنه، فضلا عن اشتقاقه من مفردة "الشرق" وهي في الحقيقة اصطلاح نوعي كما مر، ابتدعته أوروبا، يحمل في طياته سمة غربيّ إشكالي إزاء الإسلام وقضاياه[1].

وعليه إذا زعمنا أن الاستشراق هو ذلك "العلم" أو بالأحرى تلك الاهتمامات "العلمية" متى استقامت لها الصفة بعينها، التي تنكبّ على دراسة الشرق. أي إنها "علم" بالعالم الشرقي أو هي دراسة للشرق، نكون بالتأكيد قد قصرناه على جانب واحد مبتعدين عن العمومية في تحديده.

بل إننا إذا خصصنا التعريف بموضوعه بحيث نقول إن الذي يستلفتنا في هذا البحث هو المفهوم الخاص للاستشراق الذي ينصب على الدراسات الغربية التي تتخذ الشرق الإسلامي والعربي موضوعا لها: لغة وآدابًا وتشريعًا ووحيًا وعقائد وتاريخًا وحضارة . . . نكون أيضا قد أغفلنا جوانب أخرى سنكشف عنها في حينها من خلال نقدنا لجملة من التعريفات المختلفة. وسوف نتبين أن الاستشراق يعبّرُ في الواقع عن خطة مدروسة على المدى البعيد والقريب، لتعويض انحسار الزحف العسكري الغربي على الشرق بزحف فكري وثقافي دخيل، يجد مرتعه الخصب في مجال البحوث والدراسات التي لا تخلو من أهداف معينة مسطرة، ليست دائما علمية ولا غالبا كما سيتوضح.

أـ الإيحاء اللغوي:

أـ ١. إن "دلالة المصطلح (أي الاستشراق) عند العرب أو عند المسلمين لا تخرج عن مفهوم" دراسة الإسلام دينا وما يتبعه من لغات أهله وتواريخهم

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص١٠١.

ومظاهر حضارتهم . . . "[١].

أ ـ٢. إن الكلمة مشتقة من الشرق، وبالتدقيق: الشرق العربي الإسلامي. أما الأوروبيون فيجيبون إذا سألتـهم عن معناها، بأن الاستشراق هو جملة المعلومات التي تخص الأمم الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وعاداتهم ودياناتهم . . .[٢].

أـ٣. ويعرّفه القاموس الفرنسي بأنه مجـموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضاراتهم. وفي المجاز يعني عندهم "تذوق أشياء الشرق"[٣].

أـ٤ . وتؤدي اللاحقة اللغوية "isme" في كلمة الاستشراق "Orientalisme" معنى الأولوية أو المذهب بالإضـافة إلى "وظيفة الإلحاح على تميـيز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى"[٤].

ب ـ التعريف الإيديولوجي:

ب ـ ١ . وتركـيـزاً عـلى التـمـايز النـوعي في الفكر والمنهـج والانتـمـاء الإيديولوجي يعرف الاسـتشراق بأنه أسلوب من الفكر قائم على تميـيز وجودي (انطولوجي) ومعـرفي (ابستمولوجـي) بين الشرق والغرب، تصاغ حـوله شتى النظريات والملاحم والروايات والأوصـاف الاجـتمـاعيـة والمسـارد السيـاسيـة والأحكام التقييمية. . .[٥].

(١) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص٧.

(٢) عطا الله دهينة، "الاسـتشراق والمسـتشـرقون" جريدة الـشعب، عدد ٧٥٣٢، (٢٢ جـمادى الأولى ١٤٠٨هـ)، ص٥.

(3) Loc, Cit.

(٤) إدوارد سعيد: ص٨١.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٨.

ب ـ ٢. على أن الاستشراق لم يبق محصوراً في دائرة الانتفاع بعلوم العرب ومدنية الشرق، وإنما خرج عنها إلى أغراض تجارية أو استعمارية أو دينية، بحيث أقبلت الأمم الأوروبية القوية بحكم هذه الدوافع تتنافس في تعرُف الشرق وارتياد أقطاره، وكشف آثاره، وفتح كنوزه، وإحياء أدبه وطبع كتبه، وإبراز فنه.

ولكنه في العصور الوسطى كان يقصد به دراسة العبرية بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم(١).

فهذا التطور الذي حصل في مضمون الاستشراق وانعكس على ميادينه، إنما يعبر قبل كل شيء عن منهج عام في كيفية تصور الغرب للشرق من خلال ظروفة وثقافته وواقعه، بل وموقعه السياسي والحضاري أيضا.

وتأكيدا لما تقدم تبرز المقاصد الخفية والظاهرة للاستشراق أنه يشكل الجذور الحقيقية التي كانت ولا تزال المدد للتنصير والاستعمار، وتغذي عملية الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وتشكل المناخ الملائم من أجل فرض السيطرة الاستعمارية على الشرق الإسلامي وإخضاع شعوبه.

فالاستشراق هو المنجم أو المصنع الفكري الذي يمد المنصرين والمستعمرين بالمواد يسوقونها في العالم الإسلامي لتحطيم عقيدته وهدم عالم أفكاره.

وقد جاء هذا الغزو الثقافي ثمرة لإخفاق الغزو العسكري وسقوطه، ولتربية جيل ما بعد الاستعمار.

ج ـ التعريف العام:

ج ـ١ . الاستشراق تعبير أطلقه الغربيون على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: شعربهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، وأوضاعهم الاجتماعية، وبلادهم،

---

(١) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص٢٣.

وأرضهم، وحضاراتهم، وكل ما يتعلق بهم[1].

ج ـ٢. وكما تخطى مصطلح الشرق حدوده الجغرافية إلى غرب الجزيرة العربية وشمال إفريقية، فقد تخطى مصطلح الاستشراق الغربيين وتجاوزهم إلى المستعربين ممن بحثوا في تراث الشرق وحضاراته ودياناته فغمرهم هذا التعريف الذي، في ضوئه، يمكن نسبتهم إلى الاستشراق الروسي أو الاستشراق الياباني أو الاستشراق الصيني. كما يقال الاستشراق الأمريكي أو الإنجليزي . . .[2].

وهكذا فإن هدف الغربيين من هذا الإطلاق العام الذي يشمل كل الشرق والشرقيين، مسلمين أو غير مسلمين، أن يكون كما استجلاه حبنكة الميداني، "غطاء للهدف الأساسي، الذي هو دراسة كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، لخدمة أغراض التبشير من جهة، وأغراض الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين من جهة أخرى، ثم لإعداد الدراسات اللازمة لمحاربة الإسلام وتحطيم الأمة الإسلامية وتجزئتها، وتفتيت وحدتها"[3].

---

(١) عبد الرحمن حسن حَبَنَّكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص٥٠.

(٢) محمد حسين علي الصّغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ص١٢.

(٣) حبنكة: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها ص ١٠٨.

لمحـــة تاريخيـــة

١ـ دوافع الاستشراق:

هذا ولا نحسب أن فهم الاستشراق وما أوردنا من تعريفاته المختلفة يتأتى لنا دون العودة إلى التاريخ نستقصيه عـن نشأته ودوافعه، وبالرجوع إليه سوف نجد جذوره ضـاربة في القدم إلى العصور الوسـطى نتيجة للصـراع بين عالمين ذوي رسالة ربانيـة ووحي سماوي، جاءت الـثانية منهمـا ناسخة للأولى في أغلبـها ومصححة لها في باقيها.

ولما كان الإسلام يحمل معه خصـائص الدين السماوي المتميز، وكانت أبرز سماته هي الخاتميـة والشمول والمنهج الرباني المتكامل المنبثق عن عقيـدة التوحيد الخالص، الذي صبغ كل التصورات، وفجّر القيم والمفاهيم الحيوية الجديدة التي كانت وسيلة لتحرر الإنسان المسلم من شتى القيود والعبوديات، وإعادة الاعتبار إليه بالرفع من قيمته، وإشعاره بمسؤوليـته الفاعلة في التعمير والبناء الحضاري. رأت فيه الديانة المسيـحية بالأخص نذير خطر كبير، وبالفعل، فقـد كانت سمة الخاتمية تثير فيها الشعور بأن الإسلام هو المنافس الحقيقي الذي جاء يؤخرها عن مواقعها الدينية والتاريخية، ويقتطع من أوساطها جغرافيات بشرية هائلة، كاشفا في الوقت نفســه عن فقرها في النواحي العـقدية والنظميــة والتشريعـية والتي كانت تسعى إلى تغطيتـها بالاستناد إلى اليهودية، والتصريح بأنهـا امتداد لها، بدعوى أن المسيح ما جاء لينقض الناموس ولكنه جاء ليكمله.

وكانت سمة الشمول أشد في تحديها لنفاذها إلى صميم الواقع، تحدق به من كل جانب، وتهزه هزًا عنيـفًا. حيث كان مظهرًا من مظاهر التـحولات الكبرى التي قادها الـتشريع الإســلامي، والذي كان من آثاره أن انهـدم الأساس الذي

كانت ترتكن إليه المسيحية في الديانة اليهودية، بحيث افتضح ما آلت إليه شريعة موسى بين أحضان اليهود من عجز وتزوير وانحراف.

وبذلك كان الإسلام يشكل تحديًا تاريخيًا مستمرًا، وخطرًا مزدوجًا بالنسبة إلى الديانتين معا، وشرًا مستطيرًا متعدد الوجوه يتمثل بالأخص في الأبعاد السياسية والحضارية والرسالية مجتمعة، والتي تخدم، في آن واحد، دينا من طراز فريد لم تعهده البشرية من قبل، خارج إطاره التعبدي المجرد.

الأمر الذي يفسر لنا أهمية العوامل النفسية والتاريخية التي كان ولازال لها الدور الأساسي في نشوب الاصطدام الدائم بين المسلمين والنصارى، والتي لا يمكن لنا من دونها أن نفهم كيف تزامن آنذاك الخوف والاختلاف والصراع بينهم، ولا كيف نجمت الحروب الدامية والحملات الصليبية وصنوف الاحتلال الغربي، ولا كيف تكونت الروح العدائية المتأصلة ضد الإسلام والمسلمين، واستطاعت أن تجند، من أجل محاربتهم والقضاء عليهم، جيوش الغزو الفكري والعسكري في تحالف بين الكنيسة والدولة.

لا يمكن إذن، التغاضي عن هذه الأسباب التي حركت أيضا جملة الدوافع الحقيقية، وعلى أصعدة مختلفة من التبشير والاستشراق والتغريب والصراع العقدي (الإيديولوجي).

ومن غير أن نغفل الدواعي الاقتصادية والسياسية والاستعمارية والعلمية بل والصهيونية أيضا، في محاولة لاحتواء الاستشراق والتبشير لمحاربة الإسلام من جديد، بالإضافة إلى دوافع أخرى ثانوية، فإننا نركز في الدافع الديني ونميل إلى تغليبه. ولا أدل عليه من نشأة الاستشراق على أيدى الرهبان الذين تثقفوا في الأندلس من أمثال "جربرت Jerbert d'Orillac" الذي اعتلى منصب

البابوية باسم سلفستر الثاني: (٩٩٩-١٠٠٣م)، و"بطرس المحترم Pierre Le Venere" : ١٠٩٢ - ١١٥٦م و"جيرار دي كريمون Gerard de Cremone: ١١١٤-١١٨٧م مرورا "بتوماس الأكويني: Thomas d'Aquin" ١٢٢٥-١٢٧٤م، وروجر بيكون Roger Bacon ١٢١٤-١٢٩٤م وذلك قبل صدور قرار مجمع "فيينا" الكنسي في عام ١٣١٢م، القاضي بإنشاء كراسي اللغة العربية والعبرية والكلدانية في الجامعات الأربع الرئيسة بأوروبا وهي: باريس، وأكسفورد وبولونيا وصلمنكة، ثم في جامعة خامسة بالبلاط البابوي الذي كان يعتلي سدته اكليمنطس الخامس الذي أقر مشروع ريمول لول R. Lulle ١٢٣٥ - ١٣١٤م رئيس أساقفة طليطلة، وتحمّس لنشاط كبير في النقل والترجمة وتأسيس المعاهد للدراسات العربية(١).

وظل رجال الدين يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوروبا، والكنيسة تحتكر العلم تمكينا لسلطانها الديني على الشعوب الأوروبية إلى عصر النهضة. ولعل الذي دعم سيطرتها وزاد في تعصبها ما كان من نشوء الاستشراق على أيدى رجال الكهنوت بغرض تشويه حقائق الإسلام، وتوصلا إلى إعاقة نشره بين الغربيين، ولفتا لأنظارهم عن زيف معتقداتهم ونصوصهم، مما يفسر حاجة المستشرقين إلى تشديد الهجوم على الإسلام وتكثيف الجهود التبشيرية منذ بدايات الاستشراق في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده، ليس من أجل الانتصار للنصرانية فقط، ولكن، كما ذهب إلى ذلك "رودي بارت" ، بدافع التبشير الذي عرفه بأنه: إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين المسيحي(٢).

(١) نجيب العقيقي: المستشرقون، ج١/ ص١٠٦-١٢٠.

(٢) محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدّراسات القرآنية، ص١٥.

على أن هناك من يعزو نشأة الاستشراق إلى صدر الإسلام بسبب احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤتة ومن ثم غزوة تبوك "ومن يومها وقف المسلمون والنصارى موقف خصومة سياسية".

ويذهب فريق إلى أن الباعث على نشوئه هو الحروب الصليبية التي كانت نتيجة الاشتباك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية الغربية في فلسطين.

وهناك من يرى أن الدافع إليه هو الحروب الدموية التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس، وبالأخص على إثر سقوط طليطلة عام ٤٣٣هـ/ ١٠٨٥م واستيلاء ألفونسو السادس عليها[١].

والحقيقة أن الاهتمام بالعالم الإسلامي لم يكن لأسباب سياسية أو عسكرية أو دينية فحسب، بل من أجل تعميق المعرفة به أيضًا، والإحاطة بما يتعلق به إحاطة مفصلة دقيقة. ولعل الذي يسر السبيل إلى ذلك هو توسع الاتصالات التي تلت استعادة أسبانيا واحتلال صقلية الإسلامية، وإقامة دول لاتينية في الشرق.

وإلى جانب هذه الدوافع التي أدت إلى المحاولات الأولى للبحث التاريخي واستزادة المعلومات عن العالم الإسلامي، فقد كان هناك الدافع الاقتصادي والتجاري، باعتبار هذا الأخير منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوروبيين[٢].

وإذ يحدد د. البهي فترة انتشار الاستشراق في أوروبا بصفة جدية، يكاد يجمع عليها المؤرخون، بعد قيام حركة الإصلاح الديني، فإنه يعيد السبب

(١) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٩ـ٢١.

(٢) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١، سلسلة عالم المعرفة، ص٤٢.

الرئيس المباشر في مولد الاستشراق إلى عامل ديني بالدرجة الأولى، نتيجة للآثار العميقة التي خلفتها الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين، ويربطه بداوفع التبشير والاستعمار، ويعلل هذه العلاقة بقوله:

"ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم إلى العالم الإسلامي. والتقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار، فمكن لهم واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق، وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن المسيحية: "ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق. وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته، وزوّدهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار"[1].

٢ـ تطور الاستشراق:

نشأ الاستشراق، كما تبدّى، من شعور الغربيين بالخطر العقدي والفكري، إلى جانب الخطر العسكري والسياسي للدين الإسلامي، الذي جاء يتهدد وجودهم وحضارتهم، فأبوا إلا أن يروا فيه مظهرًا للثورة الكبرى التي كانت تقوم بها آسيا ضد سيطرة اليونان وهيمنة الرومان، وعلى هذا النحو صار الاختلاف بين الشرق والغرب يصور على أساس من الصراع بين الإسلام والمسيحية[2].

وحين اشتدت حملة الصليبيين الأسبان على المسلمين بدأ الاستشراق يظهر في الأندلس في القرن السابع الهجري، بوصفه إنتاجًا فكريًا ناجمًا عن الحروب

(١) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٣٣.

(٢) كامل عياد: صفحات من تاريخ الاستشراق، مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد ٤٠/ج١، يناير ١٩٦٥، ص١٦٥.

التي خاضها الغرب ضد الشرق الإسلامي تحت راية الصليب، فقد دعا الفونس ملك قشتالة، ميشل سكوت، ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم، فجمع سكوت طائفة من الرهبان في بعض الأديرة القريبة من مدينة طليطلة من أجل القيام بترجمة بعض الكتب من العربية إلى لغة الفرنجة، وتقديمها إلى ملك صقلية الذي أمر بإرسال نسخ منها هدية إلى جامعة باريس(١).

ولكن الذي نشط الاستشراق أكثر، وحركه في الاتجاه السلبي وانحرف به عن الأغراض العلمية النزيهة منذ البداية، هو ما كان من إخفاق الحروب الصليبية الذي كان دافعا للمزيد من الاهتمام بالثقافة الإسلامية، بدليل الوثيقة الخطيرة التي عُثر عليها أخيرًا، وتتضمن وصية القديس لويس ملك فرنسا وقائد الحملة الصليبية الثامنة، والذي أيقن لدى عودته إلى فرنسا، بعد فدية عظيمة بذلها للخلاص من الأسر بين أيدي المصريين في مدينة المنصورة، أنه لا سبيل إلى النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية، ولذا يتعين تحويل المعركة من ميدان السلاح إلى معركة في ميدان العقيدة والفكر، ولا مندوحة للعلماء الأوروبيين عن ذلك إلا بدراسة الحضارة الإسلامية، ليأخذوا منها السلاح الجديد الذي يغزون به الفكر الإسلامي(٢).

فكان لابد من ترجمة القرآن والأحاديث والاطلاع على دراسات الفقهاء والعلماء المسلمين، لا يحفزهم على ذلك المعرفة وحدها أو الوقوف على أسرار العظمة والهيبة في خطب هذا الدين المحير، بقدر ما كانوا يرومون من وراء

(١) علي محمد جريشة: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص١٩.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

النيل من معالم الإسلام وتشويهها أن يَحُولوا دون تسرب المبادئ والمثل والقيم الإسلامية إلى رعاياهم فينقلبوا مسلمين.

وهكذا بدأت نشأة الاستشراق تأخذ في الظهور انطلاقا من دراسة اللغات وجمع المعلومات لأغراض عقدية بادئ بدي، وتجسدت فيما بعد، في أعمال تبشيرية بتحريضات بابوية.

ثم كان أن تضاءلت جاذبية هذه الدراسات مع سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م، وبقيت الأقلية الموريسكية "Morisco" وحدها تتكلم لهجة رومانسية.

غير أن دعوة المشيخة الرومانية "Curia" إلى توحيد الكنائس الشرقية استلزمت استئناف هذه الدراسات من جديد، باعتبارها جزءًا من الدراسات السامية بصفة عامة.

ومع مجيء الحركة الإنسانية "Humanisme" التي كانت تحاول البحث عن ثقافة عالمية، اتسع نطاق هذه الدراسات اللغوية إلى أن صار يشمل البحوث الإسلامية.

وقد أسهم Guillaume Postel (١٥١٠ ـ ١٥٨١م) كثيرا في إغناء دراسة اللغات والشعوب، وجمع العديد من المخطوطات. وكذلك كان اهتمام تلميذه Joseph Scaliger (١٥٤٠ ـ ١٦٠٩م) يتحول من الحماسة التبشيرية إلى ميدان الاستشراق.

وفي عام ١٥٨٦م يؤسس الكردينال دوق تسكانيا الكبير، مطابع كثيرة في أوروبا لنشر اللغة العربية، خدمةً لأغراض تبشيرية كما أعلن عنها. وكان أن استفادت الأعمال الطِّبِّيَّة والفلسفية لابن سينا مثلا، وكتب مهمة أخرى في القواعد العربية والجغرافيا والرياضيات من الطبع والنشر.

ولقـد تكررت هذه الظاهرة في أواخـر القرن السـادس عـشر وبداية القـرن السابع عشر في باريس وهولندا وألمانيا[1].

وكانت انجلترا وفرنسا أكثر اهتماما بالتجارة وبمخططاتها السياسية في الشرق مما مهد لهما السبيل إلى العناية بدراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية.

ومن ناحـيـة أخرى، أدى الخطـر التركي إلى تـكثيف الـدراسات المتـعلقـة بالإسلام وبالإمـبراطورية العثـمانية، ومع تـراجع هذا الخطر ساد متـابعة هذه الدراسات نزوعٌ نحو التجرد العلمي المتفاوت.

ثم إن الحـركة الثقـافيـة في أوروبا جعلـت البلاطات الشـرقيـة تهتم أكـثر بالرحـالين الأوروبيين . . . وسـار الاتجاه العـام نحـو تنظيم البـحث العلمي، بحيث أدى إلى "ظهور شبكة اسـتشراقية متلاحـمة. . . نتج عنها تأسيس أول كرسي للعربية عام ١٥٣٩م في (Le college de France).

وبدأ تأليف الكتب فـي القواعـد وشـرح النصوص وإعـداد المعـاجم، وفي مقـدمة الأخصـائيين الهولنديين Thomas Von Erpe (١٥٨٤ ـ ١٦٢٤م) الذي نشر أول كتاب في قواعد اللغة العربية.

وهكذا كثـرت الكراسي في مجال الدراسـات الشرقيـة. ففي النمسـا يظهر معجم تركي ضخم لـ F. Meninski وفي روما تنشأ كلية لنشر العلم College de Propagande عام ١٦٢٧م. ويشغل E. Pocok أول كرسي للغة العربية في أكسفورد عام ١٦٣٨م.

وبدأت تظهر أول مـحاولة لكتـابة موسـوعة للإسلام. وترجـمت ألف ليلة وليلة. وصـار الجو العـام يسمح بـالنظر إلى الإسلام لا على أنه أرض أعـداء

(١) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١/ ص٦١، ٦٢.

المسيح، بل على أساس أنه حضارة غريبة ورائعة في الوقت نفسه، تبهج القراء وتشد الخيال إلى القصص الشرقي(١).

وفي الحقيقة نؤثر أن نؤرخ لهذا التطور الذي امتد على نحو ألف عام تقريبًا بالمراحل والاتجاهات المحورية الكبرى على الاعتماد على تواريخ معينة لم يقع الإجماع عليها، وتضاربت الأقوال والآراء فيها.

فهناك من يقسم كتابة المستشرقين إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الطلائع.

وتشمل طلائع المستشرقين الذين أسهموا في إغناء أوروبا حضاريًا وعلميًا بالتأليف والترجمة، وكانت جهودهم اللبنات الأولى للاستشراق، تستهدف في رأي د. عجيل جاسم النشمي، غاية علمية بالدرجة الأولى، ودينية بالدرجة الثانية؛ ونحن نرى خلاف ذلك للأسباب التي تقدمت، ولكون الاستشراق نما وترعرع في محاضن الأديرة والكنائس، وعلى أيدى القساوسة والرهبان الذين بلغ عدد المتخصصين منهم في العلوم الشرقية والإسلامية خاصة، العشرات في تقديره. وإذ يشير إلى ما جاء في كتاب "المستشرقون" لنجيب العقيقي، من ترجمة ما يربو عن ستين راهبًا من كبار المستشرقين(٢).

فإننا لا ندري ما سر هذا التناقض في تغليب الجانب العلمي فيهم، ولا الداعي إلى التردد حين يقول: "إن حركة الاستشراق، وإن كانت محاضنها الأولى تكاد تكون دينية ـ حيث نشأت على أيدي الرهبان ـ إلا أنها خضعت لظروف وملابسات أخرى متعددة . . "(٣).

(١) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ص٦٣ وما بعدها.

(٢) عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص٨.

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد سقوط غرناطة.

حيث توقفت الدراسات الشرقية بعد مغادرة المسلمين غرناطة، لتستأنف في روما لأغراض تبشيرية، آخذة في التدرج نحو التفهم والنزعة الموضوعية نسبيًا، والنظر إلى الإسلام من منظور مجرد، عري في الجملة من الصبغة العدائية، في حقل الدراسات الاستشراقية إلى ما قبل حلول القرن الثامن عشر.

وهو ما يقابل عند رودنسن، فترتي ذبول الصورة العدائية للإسلام من جراء التطور الداخلي البطيء للعقلية الغربية، الذي نمى اتجاها نحو فهم أعمق للفكر الإسلامي من ناحية، والتعايش السلمي أو التقارب الذي أصبح فيه العدو شريكا بعد فشل إذكاء الروح الصليبية، وحلت محله ما أسماه ساذرن بـ"لحظة الرؤيا" أيام سقوط القسطنطينية من ناحية أخرى[1].

المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد سقوط الخلافة الإسلامية.

وهي مرحلة عاود فيها العداء والتعصّب والأهواء كتابات أغلب المستشرقين، حيث لم يكتفوا هذه المرة بتصوير الإسلام على أنه عدو للمسيحيين فحسب، بل على أنه أيضا عدو للعلم والتقدم والحضارة، متأثرين في ذلك بالاتجاهات السياسية والأهداف الاستعمارية.

وساعدهم على ذلك واقع المجتمعات الإسلامية المضطرب، والثورات المتلاحمة في العالم الإسلامي الممزق: فالثورة الكمالية في تركيا، وفي أجزاء من روسيا وثورات أندونيسيا وإيران وغيرها.

وإن كانت هذه المرحلة لا تخلو من ظهور بعض المنصفين الذين ثاروا على هذا المنطلق العدائي والمجحف في حق الإسلام والمسلمين[2].

(٣) المرجع السّابق، ص١٠.

(١) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١/ ص٥٤.

وللدكتور الزيادي تقسيم آخر فهو يرى:

أولاً: مرحلة الانبهار بالحضارة العربية.

وذلك منذ أن دقت الفتوحات الإسلامية أبواب أوروبا.

ثانياً: مرحلة ما بعد الحروب الصليبية.

حيث تبلغ العناية بالتراث الإسلامي وجمعه شأواً كبيراً تمثل في تنامي الترجمات وإنشاء المعاهد والكراسي الخاصة بالدراسات الشرقية.

ثالثاً: مرحلة التنظيم الفعلي.

وذلك في مطلع القرن الثامن عشر، الذي تزامن مع بداية الموجات الاستعمارية للعالم الإسلامي والاستيلاء على ممتلكاته.

ويلاحظ على كتابات المستشرقين، على الرغم من الاتجاه الحقيقي والمنظم للاستشراق عموماً ومحاولة إضفاء صفة العلمية على أبحاثه، أنها لا تتغير إلا من حيث الشكل، ولم تقو إلا نادراً جداً على مسح الصورة القاتمة التي خلفتها العصور الوسطى.

رابعاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية:

وتستمر إلى أيامنا هذه، متسمة بانعقاد المؤتمرات المتخصصة، والمجامع العلمية، وتزايد إصدار المجلات العلمية مع انخفاض في مستوى عمل المستشرقين، والمحافظة على مناهج الأقدمين في التشويه والمواربة، مع ارتباط أوثق بالدوائر الاستعمارية نتيجة للدعم المستمر الذي تقدمه الحكومات الغربية والعربية أحياناً. وصفوة القول أنه لم يتخلص بعدُ من آثار السياسة والاستعمار والتعصب، وبهذا ما زال يفتقد الاتجاه العلمي الصرف[1].

---

(٢) عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ١١ـ٢١.

٣ـ أهداف الاستشراق:

إن دراسة قضية الأهداف المبتغاة من وراء بحوث المستشرقين لا تتم كاملة بمعزل عن التبصر بالبنية الفكرية والتركيبة النفسية ـ التاريخية، التي صَمّمت عن وعي أو دون وعي، فلسفة هذه الأهداف واتجاه هذه المرامي لدى هذا الغرب، الذي يطلق عليه الآن أوروبا، المنصبة اهتماماتها على الشرق الإسلامي بالذات، في تحليلها الاستشراقي.

ويتجلى ذلك:

١ـ في صفتها: بكونها أهدافًا عدائية ـ عنصرية.

٢ـ في محركها الأول واتحادها معه على أساس أنها دينية.

٣ـ في مضمونها الثقافي والتاريخي السياسي: من أنها هجومية حربية.

٤ـ في نقطة الالتقاء مع الأهداف القديمة الأولى: وهي أنها تشكل الهدف الكبير المستمر الذي يستهدف إلحاق الهزائم بالعالم الإسلامي من أجل القضاء عليه وهي تتمثل في:

أـ هزيمة في ميدان القتال لفقدان الاستقلال السياسي، ويتولى المهمة الحروب الصليبية ثم الاستعمار.

ب ـ هزيمة في ميدان الفكر لفقدان الاستقلال الفكري، ويتولى المهمة، الصراع الحضاري ككل، والغزو الفكري المضاد.

ج ـ هزيمة في ميدان الوحدة فتصبح الأمة أشتاتا بحيث يصبح وجودها لا يطمئن صديقًا ولا يقلق عدوًا. ويتولى المهمة؛ الصهيونية، وبث الفتنة والشقاق بين المسلمين(١).

(١) محمدّ فتح الله الزيادي: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، ص٦٣ـ٧٦.

إن تتبع مختلف الأهداف التي يرمي إليها المستشرقون، في ضوءٍ من معرفة الدوافع الحقيقية للاستشراق، واعتبارٍ لخصائص الغرب وطابع تفكيره "كمعايِن" دارس للشرق بروح عدائية ملؤها النفور القديم، وبسائقٍ من الشعور الديني الصليبي والتفوق العنصري المتوارث عن الاستعلاء اليوناني ـ الروماني، وأثر ذلك في "المعايَن" وفي الأحكام التي يصدرها بشأنه، والدراسات والبحوث التي يجربها عليه، سوف يكون يسيراً ومنطقيًا في آن واحد، لأن هذا العدد الهائل من المستشرقين الذين انكبوا طوال حياتهم على دراسة حضارة غريبة عنهم، وتحليلها بالتعاون مع الدوائر الاستعمارية التي تمدهم بالأموال والإمكانيات، لدليل على أن كل ذلك يحمل في أحشائه أهدافا كبيرة، يسعى لتحقيقها والاستفادة منها.

"فما الذي يدعو الباحث الغربي إلى بذل كل هذا الجهد والعمر والمال في دراسة عالم غريب عنه؟

يدرس لغاته التي تختلف تماما عن لغته، ويحاول جاهدا فهم آدابها وعقائد أهلها وتاريخهم؟

"ما الذي يحمله على ذلك وقد كان في وسعه أن يوجه كل تلك الجهود لدراسة مجالات أوروبية أخرى يمكن أن تظهر فيها مواهبه وإمكاناته الفكرية من ناحية، ومن ناحية أخرى تكون أكثر فائدة له من الناحية العملية؟"[1].

وكما يقول نجيب العقيقي:

"فلو أن أحدهم انصرف طوال حياته إلى حل الكلمات المتعارضة، أو جمع طوابع البريد النادرة، أو كتابة القصص البوليسي، بدل التحقيق والترجمة والتصنيف، لخرجت به من تلك الجزائر المتعددة التي يعيش فيها المستشرقون،

(١) بركات عبد الفتاح دويدار: الحركة الفكرية ضد الإسلام، ص٧٣.

إلى العالم الرحب في القرن العشرين، ولعـادت عليه برخاء من العيش وشهرة بين الناس وسلامة من النقاد»[1].

هذا وإن كان بعض الباحثين يغلب الهدف العلمي من الاستشراق على سائر الأهداف الأخرى: مـن دينية وتجاريـة وسياسـية واسـتعـمارية، فإن الـباحث المتفـحص في تاريخ الاستـشراق، يخلص بالتـأكيد إلى تغليب الـهدف الديني الذي يحثه كما سبق أن رأينا، الدافع الديني أيضا.

ويرى المستشرق الألماني المعاصر ـ رودي بارت ـ أن الدافع العلمي في الحركة الاستشراقية بدأ في الظهور اعتـبارًا من منتصف القرن التاسع عشر. وهذا يعني أن أغلب الكتابات الاستـشراقية كانت قبل ذلك عديمة، أو علـى الأقل ينقصها الطابع العلمي[2].

٣ـ ١ الهدف الديني:

ولا أدل عليه من أن بداية الاهتمامات بالاستـشراق والعناية بنشره، تعود أصلا إلى الفاتيكان باعتـباره المعين الذي أمد طلائع الاستـشراق بأوائل رجالاته، ناهيك عن التـعـصب الديني والروح الصليـبـيـة والتكوين اللاهوتي لأغلب المتـصـدين للاستشراق، والذي يؤيد هذا الزعم «هو أن الكثير ممن احترفوا الاستشراق وبرزوا في ميادينه كـانوا قد عنُوا في بداية حياتـهم العلمية بدراسة اللاهوت قـبل التفرغ لميدان الدراسات الاسـتشراقيـة، وكأنهم أرادوا أن يتسلحوا بمعرفـة كافية بالعـقيدة المسيحية قبل الخوض في غمار الحرب المبطنة التي أرادوا شنها على الإسلام. وظل الكثير منهم يتولى وظائف دينية وتبشيرية وله مكانة كنسية مرموقة»[3].

---

(١) محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص٧٠

(١) العقيقي: المستشرقون، ج ٣/ ص٦٠٥.

(٢) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص٧١

وصحيح أن الاستشراق لم يقو على تحرير مناهجه من إسار الخلفية الدينية التي انطلق منها إلا بشكل ضئيل، فقد كان يسير منذ البداية في اتجاهات ثلاثة متوازية تتمثل في:

١ـ محاربة الإسلام وتتبع ما صوروه، مثالبه، وإبرازها، والزعم بأنه يستلهم من النصرانية واليهودية منتقصًا من قيمة الرسالة وقدر الرسول ﷺ.

٢ـ حماية النصارى من "خطره" بطمس معالمه وإخفاء حقائقه، حذرًا من استمالة الدين إياهم واللجوء إلى اعتناقه.

٣ـ حملات التبشير والجهود المبذولة في محاولة تنصير المسلمين[١] وإذا كانت هذه بعض الشواهد الظاهرة في اتجاه خدمة الهدف الديني فإن هذا الأخير لم يعد ظاهرا الآن في الكثير من الكتابات الاستشراقية. إلا أن تغير بعض الأساليب وخطط المناهج الحديثة، والتكيف العقدي (الإيديولوجي) مع الظروف المتطورة لا تعني اختفاءه تمامًا.

ويؤكد د. زقزوق بحق أن الهدف الديني "لا يزال يعمل من وراء ستار بوعي أو بغير وعي" معللا ذلك بقوله: إنه من الصعب على معظم المستشرقين النصارى (. . .) ـ ونحن لا نستثني اليهود أيضا ـ وأكثرهم متدينون، أن ينسوا أنهم يدرسون دينا ينكر عقائد أساسية في النصرانية ويهاجمها ويفندها كالتثليث والصلب والفداء"[٢] كما أنه من الصعب عليهم أيضا أن ينسوا أن الإسلام قد قضى على النصرانية في كثير من بلاد الشرق وحل محلها[٣].

وإذ نصدر هذا الحكم عن بيّنة ودلائل جمة، نستنكف أن نقع في خطأ

(٣) نبيه عاقل: المستشرقون وبعض قضايا التّاريخ العربي الإسلامي، ص١٥.

(١) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص٧٢.

(٢) المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

التعـميم المطلق على سائر المستـشرقين، إذ قد تنجـو منهم كوكبة على قلتـها، جهدت في التـزام الحيدة والموضوعيـة والقصد الشريف الذي تبـدى صدقه في التصدي لأخطاء زمـلائهم والرد عليها تصحـيحًا واستنكارًا، بل وتشنـيعًا على الانحرافـات المتعمدة، ومـحاولات الإنصاف المحتـشمة التي تظهـر في جانب لتختفي في جانب آخر.

يقول د. زقزوق:

"وقد يكون صحيحًا القول بأن ألوان التحامل القديم على الإسلام قد خفت حدتها إلى درجـة كبيرة منذ مطلع هذا القرن، ولكـنها للأسف الشديد لا تزال تعيش قوية، ولا تزال هناك فئة من الباحثين الغربيين المهتمين بدراسة الإسلام، تحرص حتى اليوم على نشر ألوان التـحامل القديم في العالم الغربي على نطاق واسع بأساليب مختلفة"(١).

٣ ـ ٢. الهدف التجاري:

إذا كـان الشرق يمثل في عين الغـرب "بريق درة" فـإن ذلك يكفي للدلالة على النظرة المادية إليه، وعلى الهدف الاقـتصادي المبتغَى من وراء قـيام العلاقة بينهمـا: لا على أساسٍ من التكافؤ والتكامل والارتبـاطات الإنسانية، باعتـبار الشرق ندًا أو قطبًا حضاريًا. وإنما بالنظر إلى ما يستـهويه فيه من ذخائر منجمية وموارد طبيعية ومواد أولية، وإمكانية إقامة أسواق وسيعة، لترويج منتجاته التي تحمل معـها ميسم الاسـتعلاء والسيطرة الغـربية. وبالتالي، فإنهـا بذلك تهبط بالبضـائع المحلية والصناعات التقليـدية إلى الدرجة الثانية من الأهـمية! إن لم تقض عليهـا، وفي الوقت نفسـه تحول بلاد المسلمين إلى مجـتمع الاستـهلاك

(٣) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٢٦٥.

والتبعية الاقتصادية. وفي إطار التوسع التجاري والغزو الاقتصادي للشرق تلجأ الدوائر الحكومية بل والشركات المختلفة ومؤسسات الاستثمار الأجنبي إلى خيرة المستشرقين بالبلـدان المعنية، تستطلعهم عن إمكانات استغـلال الثروات الباطنية والبشرية فيها، وتسـتخدمهم في تنفيذ مشاريعها الاقتـصادية المختلفة، للوساطة والاستـشارة والترجـمة والتنقيب وغـيره، مقـابل رواتب مغرية. ومن ناحـية أخرى، وجد بعض المستـشرقين الفرصة مواتية لاتخاذ "البـحوث العلمية" من تأليف وتحقيق للتراث الإسلامي وكذلك من طبـعه ونشره وتوزيعه وسيلة للثراء وكسب مغانم مادية كثيرة.

٣ـ ٣ الهدف السياسي:

يقول نورمان د. بالمر: "في مـجال العلاقات الدوليـة وتقويم قدرة الدول، فإن الموارد الاقـتصادية الطبـيعية منهـا والبشرية، تعـد من العناصر الأساسـية لتحديد قوة أو ضعف أي بلد"(١).

ولا شك أن العـالم الإسلامي كـان يحـتل المكانة المرمـوقة والوزن العـالمي المتميز، عندما كان يمتلك قدرة غيـر محدودة على التأثير في مختلف الأحداث السيـاسية والاقتـصادية والعسكرية. وقد تجلى ذلك في أروع صـوره في صدر الإسلام، يوم كان المـسلمون أمة واحدة مرهـوبة الجانب، ذات مناعة سيـاسية واقتصادية وثقافية.

فهذا الدور الريادي للحـضارة العربية الإسلامية لم يتـغاض عنه الغرب، بل وعاه وعيًا تامًا بحيث وقف على أسباب القوة فيه ومواطن العظمة، التي كانت

(١) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص٨٠.

(1) Norman D. Palmer and Other: **International Relations**. Calcuta: Scientific Book

بالأمس تفرض أسلوب التعامل بين المجتمعات البشرية، وتملي القرار عليها في اتجاه خدمة الإنسانية وانعتاقها. وسنده في ذلك كان بطبيعة الحال أعمال المستشرقين الذين كانوا يحتلون مناصب ديبلوماسية في القنصليات أو السفارات الغربية المعتمدة في الشرق، كمستشارين صحفيين أو ملحقين ثقافيين أو تراجمة؛ فقد انتقل سنوك هيرغرونج مثلا من دراسته للإسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون الإدارية لدى مستعمراتها في أندونسيا المسلمة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ماكدونالد وماسينيون[1] وفانسان مونتاي وغيرهم ممن كانوا يشغلون هذه المناصب في وزارات الخارجية كخبراء في القضايا الإسلامية أو في المسألة الشرقية.

وهكذا أصبح الشرق في عرف الغرب مشروعًا أوروبيًا ثقافيًا وسياسيًا وماديًا ضخمًا[2] لا تخفى أبعاده العسكرية والاستعمارية. وكان على المدارس الاستشراقية أن تمده بمزيد من المعلومات حول أفكاره ورجاله، وسائر ما يتعلق به، مما يحقق له أغراضا سياسية في السيطرة والاستيلاء.

ويتحالف المبشرون والمستشرقون في ضرب وحدة المسلمين مناط عزّتهم وسؤددهم بيث الفتن والفرقة وإثارة الشبهات والتشكيك، بغرض تحويل المسلمين عن دينهم، وإشاعة البلبلة الاعتقادية والفكرية في صفوفهم لتصير بلادهم وخيراتهم لقمة سائغة للغرب. وأقل مطمع للغربيين في هذا أن تعينهم دراسات الاستشراق على إضعاف العالم الإسلامي[3] وتمكين التبعية السياسية فيه والنهب الإمبريالي.

Agency. 1969. p. 35.

(١) إدوارد سعيد: ص٢٢١.

٣ـ ٤. الهدف الاستعماري:

لم يكن الاستشراق وليد الهزائم التي منيت بها الحروب الصليبية فحسب، بل هو ينبعث من جديد في حركة نشيطة يجد المد الاستعماري تسويغا لها بوصفها القوة الفكرية التي تدعم وتمهد لبسط نفوذه وتغلغله في أقطار العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر.

وكان ذلك نتيجة طبيعية للعديد من رحلات الاستكشاف والمشاريع التجارية، وإنشاء الجمعيات المختلفة لجمع الوثائق الثمينة اللازمة للأعمال الدبلوماسية، عن سلوك الشرقيين وخصائصهم وأساليب تفكيرهم وسيكولوجيتهم بعناوين الاستشراق تارة، و"الدراسات الشرقية"، تارة أخرى، و"الدراسات الإقليمية" تارة ثالثة منذ مطلع القرن الثامن عشر. والغرض من وراء هذا كله هو جس النبض في هذه الشعوب، وتحسس مدى قابليتها للاستعمار.

وبهذا تكون العلاقة وشيجة بين الاستعمار والاستشراق ما في ذلك شك، لا سيما عندما ينصرف هذا الأخير "إلى الاهتمام بنوعية معيَّنة من الموضوعات التي تتناسب والمرحلة التي قطعها الاستعمار في علاقاته مع البلد المستعمر، فالدراسات في دور الغزو تختلف عنها في دور توطيد النفوذ، كما أنها تأخذ شكلا آخر في دور مقاومة الثورات التحررية"[١].

ولقد استطاع الاستعمار أن يصطنع الأسباب لإثارة الفتن والحروب والقلاقل في البلدان الإسلامية، وبخاصة البلاد التي يحس المستعمرون أن تجمُّع المسلمين فيها يثير سخطهم، مثل تركيا ومصر والمغرب العربي ومنطقة الشام والجزيرة الفراتية، فقد عمل الاستعمار بأساليبه الملتوية من أجل عدم استقرار هذه المناطق

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وجعلها بركانا يغلي(١).

كما توصل الاستعمار إلى أن يقضي على معنويات المسلمين ويشعرهم بغربتهم في بلادهم بما يمنحه من امتيازاتٍ للأجانب، وتطبيق سياسته الرامية إلى القضاء على كل نزعة إسلامية أو دعوةٍ أو توعيةٍ للمسلمين، أو حركةٍ استقلالية، وذلك من خلال الإدارات السياسية داخل البلاد الإسلامية.

وبديهي بعد ذلك أن يتخذ وسائل أخرى للوصول إلى أهدافه العدائية للإسلام وللمسلمين، كالسيطرة على التعليم والثقافة، وعلى وسائل النشر والإعلام، وعلى الكثير من الكتاب والأدباء، وأن يتبنَى مع مراكز كثيرة: الغزو الفكري للعالم الإسلامي(٢).

وتجيء الدراسات الاستشراقية سندًا للاستعمار تمهيدًا وتثبيتًا، فتؤول الجهاد وتصرف أنظار المسلمين إلى الدعة والقعود عن الجهاد في سبيل الله، تحطيمًا لروح المقاومة الإسلامية، ومدافعة للغزاة بالاشتغال بالعبادة والزهد، على أن ذلك هو الجهاد الأكبر(٣) .. وغير ذلك مما من شأنه أن يسلس القياد للاستعمار وهيمنته الثقافية والفكرية، بحيث يستبد تأثيرها في نفوس المسلمين فيخلخل عقائدهم، ويزلزل ثقتهم بأنفسهم. ومن ثم يتخذ التنصير الغربي من دونهم وليجة لتحويل بعض المرتبكين منهم إلى تبع وملاحدة(٤).

هذا وجدير بالتنبيه أن كثيرًا من المستشرقين لم يكونوا علماء أو أساتذة جامعة أو رجال بعثات أثرية، بل كان بينهم الكثير من الجواسيس والموظفين في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ودوائر الاستخبارات...

(٣) حسن ضياء الدّين عتر: وحي الله، ص ٣٣.

(١) نبيه عاقل: المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، ص١٧.

(١) علي عبد الحليم محمود: الغزو الفكري، ص١٤٥.

(٢) المرجع السابق: ص١٤٦ـ١٤٧.

والملاحظ أن دراسات المستشرقين لم تعن بنهضة الشعوب الشرقية والإسلامية في العصر الحاضر، ولا بالجوانب الإيجابية في تاريخ الإسلام إلا نادرًا جدًا، وبسطحية مقصودة تختفي عندما يبحثون في تاريخ الشرق القديم ومعالم حضاراته البائدة، دونما إبراز لنواحي عزة هذه الأمة ومساهمتها في حضارة العالم وتراثه، كي لا تستنير الأجيال اللاحقة بأنوار الماضي فتلحق بالركب(١).

فهل بعد هذا من ريب أو تأويل للعلاقة التواطئية بين الاستعمار والاستشراق؟ وهل من تفسير آخر للمكافآت السخية التي كانت تغدقها الحكومات الاستعمارية على المستشرقين أثناء حملاتها واحتلالها لبلدان الشرق حتى عاد ذلك دافعًا اقتصاديًا لدى البعض منهم كما تقدم؟.

يقول نجيب العقيقي في هذا السياق: "ولما أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاغتراف من تراثه، والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعماره، أحسنت كل دولة إلى مستشرقيها، فضمهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والديبلوماسية إلى بلدان الشرق، وولوهم كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة، والمكتبات العامة، والمطابع الوطنية، وأجزلوا عطاءهم في الحل والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية"(٢).

٣ ـ ٥. الهدف العلمي:

ولا يجرمننا شنآن المستشرقين بعامة على ألا نعدل، فنقرر أن الهدف العلمي للاستشراق على ضربين: نزيه ومشبوه.

(٣) علي محمد جريشة: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص٢٢.

(٤) أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب، ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

فأما الأول، فهو ما ابتُغِيَ به وجـه العلم الصرف بدافعٍ نبيل ومقصدٍ شريف من حب الاطلاع على الأديان والثقافات والحـضارات واللغات، دونما خلفيات أخرى، بحيث تجيء أبحـاثهم أقرب إلى الفهم الصحـيح. وتمثل جهودهم في الطبع والتـأليف[(١)]، والتـحقـيق في المخطوطات[(٢)]، والتـعريف بالتـراث[(٣)]، وإعداد المعاجم[(٤)]، وضبط الفهارس[(٥)]، أعمالا نفيسة لا تعوض، على الرغم من قلة أو انعدام المدد المصروف لمثل هذه الأغراض العلمية المحضة والفردية في الغالب، والتي تفتقد الرواج والنشـر والربح بسبب الأمانة والنزاهة والحياد، وهي صفات كثيرا ما تفضي بأصحابها إلى الاستبصار والاهتداء. (وقليلٌ ما هم).

وأما الثاني، فيتجه إلى التشكيك والإنكار والتخبط في التحليل والتفسير الغريب والتأويل الذاتي، واعـتماد الـقوالب الجاهزة ويذهب بهم الشطـط إلى اللجوء إلى شتى النظريات في محاولاتٍ لعرض المفاهيم بتـوجيه إيديولوجي أو سياسي مبيت فتغدو غير موفقة من دون مؤيدات علمية على الرغم من وفرة الوسائل والإمكانيات المادية، ودعم الجهات الممولة. مما لا يستبعد تستُّرَها بقناع الاستعمار.

(١) نبيه عاقل: المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، ص١٧.

(٢) المستشرقون، ج٣/ ص٦٠٤.

(١) كتأليـف برجيشتال الـنمساوي (تاريخ الآداب العـربية) بالألمانية في سبـعة مجلّدات، و(تاريخ الدولة العثمانية) في عشرة مجلدات، ونشر كتاب (أطواق الذهب) للزمخشري.

(٢) كتاريخ أبي الفداء "الذي حققّه ونشره بالعربية المستشرق الألماني رايسكه وترجمه إلى اللاتينية بمساعدة المستشرق ادلر في خمسة مجلدات. كما ترجم مقامات الحريري ومعلّقة طرفة.

(٣) (كتاب الأدب العربي) لكارل بروكلمان.

(٤) كتاب (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) للمستشرق الألماني فلوجل والذي طبع في ليبسيك سنة ١٨٤٢م.

(٥) كالفهـرست العام للكشف عن الأحاديث وتخـريجها الذي نشره/ الأسـتاذ فؤاد عبـد الباقي بعنوان (مفتاح كنوز السنة)، أو المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبـوي، الذي وضعه لفيف من المستشرقين

الفصل الثاني

علماء الغرب والإسلاميات

أولاً: تعريف الغرب:

أ ـ المفهـوم الجغرافي: "هو جـزء من العالم يشكل الجزء الغـربي من القارة الأوروبية"[1].

ب ـ المفهـوم السياسي العـسكري: "مجـموعة الدول الأعـضاء في الحلف الأطلسي"[1].

ج ـ وهناك تعريفات أخرى تنطوي على اعتبارات ثقافية وتاريخية:

ج ـ١. "الشعوب التي شـاركت في الحروب الصليبية، تعـرف حاليا باسم بريطانيا وهولندا وبلجيكا وفـرنسا وألمانيا وأسبانيا والبـرتغال. وهي دول تشترك في أحلاف عـسكرية مع استراليـا وكندا والولايات المتحدة. وتشكل مـا يعرف أحيانا باسم الكتلة الرأسمالية، وأحيانا باسم الغرب"[2].

ج ـ٢. الغرب: خالق التـصورات والمناهج التي عوين من خـلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجـية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق[3].

ج ـ٣. ويعرف الغـرب بأنه: "كيان مشكل مكون "أيضـا، ومن ثمَ فإنه ـ "لا يحجب هذه الحـقيـقة سوى غـياب منظور خـارجي لمعاينة الغـرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته، أي إن الغرب بحاجة إلى معاينة باعتباره كيانًا مشكلا"[3].

(1) D.E.L, op.cit., p. 629.

(٢) الصّادق النيهوم: صوت الناس، محنة ثقافة مزّورة، ص١٤.

(٣) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٦.

فالشرق لم يتحرر بعد من إسار هذه الخلفية الذاتية للغرب بحيث لم يستطع النظر إليه بغير عينيه، أو من خلال التصورات التي يفرضها هو. اللهم إلا ما كان من المعايير الموضوعية في التحليل الماركسي: " ولعل من بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظورا لمعاينة الغرب لا في إطار كونه "غربا"، بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الإنتاج... "[1].

نتبين مما تقدم أن التعريفات التي تناولت "الغرب" لا تقتصر على التحديد الجغرافي البسيط، وإنما تتوغل قهرا إلى إقحام مدلولات تفرضها العلاقات الثقافية والسياسية، عبر المراحل التاريخية الطويلة، فرضًا يتفاوت وحدة الصراع أو شدة التقارب بين الكيانين، سواء كان الواحد منهما" داخل الدورة الحضارية" والآخر "خارجها". أو العكس على حد تعبير مالك بن نبي[2].

وذلك لما لأسباب القوة والنفوذ الحضاري المهيمن، من تأثير بالغ في مفاهيم الآخرين وقيمهم ومثلهم عمومًا، بحيث تنعكس عليها بصورة أو بأخرى.

ثم إن هذه التعريفات تبرز بالأخص، وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عناصر القوة في الغرب، مستعملة الأسلوب العسكري في الإشارة إلى انتمائه إلى هذه الأحلاف أو إلى تلك.

هذا بالإضافة إلى تعريفات أخرى لا يسعنا أن نعمد إلى سردها هنا، والجدير بالملاحظة أنه يغلب عليها التنويه بثرائه الاقتصادي، وتفوقه التقاني (التكنولوجي)، تلميحا إلى سعة نفوذه وقدراته المادية، وهيمنته، مما يشعر

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص٦.

(٢) شروط النهضة، ص٦٥.

بالعلاقة الاستعمارية في معامـلاته مع الشرق، وفرض التبعية المتعددة الأشكال عليه.

وفي هذا السيـاق يكشف إدوارد سعيـد: "أن الغرب يتصور الشـرق تصورًا استعمـاريًا عرقيًا فوقيًـا متجذرًا في القوة، واتحاد القوة بالمـعرفة، ويضيف من ناحية أخـرى، أن الشرق لم يكن في وعي الغرب: الآخَرَ الخـارجي فقط، بل كان امتدادًا أيـضًا للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضـعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضا"(١).

وبهـذا يصدق مـا أثر عن الشـاعر الإنجليـزي Rudyard Kipling من أن: "الشرق شرق، والغرب غرب، ولا يلتقيان"(٢).

وهذا صحـيح إلى حد بعـيد حيث"اعـتاد الناس في الشـرق والغرب، أن ينظروا إلى الشرق والـغرب دائما كـمعسكرين مـتعاديين مـتنافسين لا يلتقـيان أبدا"(٣).

وإذ يقفنا أبو الحـسن الندوي على أسباب العداء والنفـرة بين الكيانين طوال قرون عديدة، وفي منعطفات تاريخية حاسمة كان بالإمكان استغلالها من أجل التكامل والتـفـاهم والتـعاون لفـائدة البناء الحـضـاري الشامل، فـإنه يحـمل الاستشـراق جانبا كبـيرا من المسؤوليـة في توسيع الفجوة الفـاصلة بين الشرق والغرب.

فهو يلاحـظ أن أول ما تعرف الغربُ الشـرقَ في اتصال مباشر كـان بسبب

(١) الاستشراق، ص٦.

(٢) R. Kipling (١٨٦٥ ـ ١٩٣٦) انظر مؤلفاته التي يمجّد فيها الاسـتعلاء الإمبريالي الأنجلو سكسوني مثل (Les deux livres, 1994-1895, Kim, 1901) de la jungle.

(٣) أبو الحسن الندوي: حديث مع الغرب، ص١٥.

الحروب الصليبية، وما حملته دعاياتها من روايات ملفقة، حمست الجيوش على القتال "لإنقاذ الأرض المقدسة من براثن الوثنيين"؛ وبطبيعة الحال، لم يكن جو مظلم رهيب كهذا، يسمح بفهم الشرق، وتقدير محاسنه ودراسة عقيدته، والتبادل الحر الكريم معه في المنافع والمصالح[1].

ولم تكن الفرصة التي سنحت للشرق أن يتعرف أول ما يتعرف الغربَ من قريب، بأسعد ولا أفضل من فرصة اللقاء الأول للغرب بالشرق.

لأنه كانت تستبد به اليد الحديدية للاستعمار، ويطوقه النهب الإمبريالي، ويخضعه الاستكبار العالمي للسير في ركابه. كيف لا والغرب يملك الغلبة الصناعية والحضارية بل والنووية؟

ثم كان أن جاء دور الاستشراق والمستشرقين في الغرب، وكان الأمل قويًا في أن يكونوا قنطرة بين الشرق والغرب، وأنهم سيملؤون هذه الفجوة الواسعة الظالمة بين الأسرتين الشقيقتين، ويرفعون الجفوة التي أنشأها الجهل والبعد بين أعضائها، وينقلون أفضل ما عند الشرق من تعاليم النبوة ومبادئ الأخلاق"[2] إلا أنه، وعلى الرغم من جهودهم "العلمية" في التأليف والنشر والطباعة والتعريف بالإسلام، بغض النظر عن الدوافع المختلفة، "تقاصر الاستشراق، على فضله الكبير ومآثره الكثيرة، عن أن يملأ هذا الفراغ، ويقدم للغرب ـ الذي كثر فيه الباحثون عن الحقيقة والمتبرمون من المدنية العادية الجافة في العصر الأخير ـ صورة حية وضاءة مشرقة للأديان الشرقية عموما، والدين الإسلامي بصفة خاصة"[3].

(١) أبو الحسن الندوي: حديث مع الغرب، ص١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩.

ثانياً: تعريف علماء الغرب:

والمقصود منهم، علماء الفرنجة من غير المستشرقين المحترفين ممن كانت لهم علاقة قريبة أو بعيدة بالإسلام وحضارته في إنتاجهم الفكري أو الأدبي، سواء كانوا فلاسفة مثل برناردشو[١] أو مؤرخين مثل أرنولد توينبي[٢] أو من ذوي الاختصاص في العلوم الإنسانية كجوستاف لوبون[٣]، وستانوودكب[٤] والاجتماعية كيوسف شلحود[٥]، وبرنشفيك[٦] ووسترمارك[٧]، أو كانوا من الكتاب والأدباء مثل لامرتين[٨]، والمفكرين مثل هربرت جوتشالك[٩]، بل

(١) G. Bernard Shaw (١٨٥٦ ـ ١٩٥٠م) إيرلندي حائز على جائزة نوبل (١٩٢٥).

(٢) Arnold Toynbee (١٨٨٩ـ١٩٦٤م) انجليزي اشتهر بالموضوعية في دراسة التاريخ لاسيما في كتابه (دراسة في التاريخ) الذي يحتوي أخطاء كثيرة عن الإسلام والرّسول رغم إعجابه بهما وحَيْدتِه.

(٣) Gustave le Bon من علماء الاجتماع والتاريخ، فرنسي، عرف في الأوساط الإسلامية بكتابه (حضارة العرب) (١٨٨٤م) وقد ترجمه عادل زعيتر، بسبب إنصافه للحضارة الإسلامية، ولذا لا ينظر إليه علماء الغرب نظر التقدير.

(٤) ستانوود كب Stanwood Cobb (١٨٨١م ـ ؟) أمريكي متخصّص في تاريخ الأديان وفلسفتها، من أهمّ آثاره (التركي الحقيقي) (المسلمون في تاريخ الحضارة) وقد ترجمه د. محمد فتحي عثمان.

(٥) Joseph Chelhod فرنسي معاصر من أصل سوري من مؤلفاته: (التضحية عند العرب) و(سوسيولوجيا الإسلام).

(٦) Robert Brunschvig فرنسي معاصر متخصّص في "الدّراسات الإسلامولوجية" وهو عنوان أحد كتبه (١٩٧٦م).

(٧) Wester Marck (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩م) انثروبولوجي فنلندي من أشهر كتبه: (أصل الأفكار الأخلاقية وتطوّرها) في مجلدين (١٩٠٦).

(٨) Alphonse de Lamartin (١٧٩٠ ـ ١٨٦٩م) شاعر فرنسي ألفّ قصائد في مدح الإسلام والرّسول ﷺ. مات فقيراً بسبب مواقفه، وبالرغم من تقلّبه في مناصب حكومية.

(٩) Herbert Gottschalk (١٩١٩م ....) كاتب وصحفي بروسي، من أشهر كتبه: (الإسلام قوة عالمية متحركة).

والرحالين الذين كـان لهم اهتمام مبـاشر أو غير مبـاشر بأمور الفكر والثـقافة والتراث والحضارة في الإسلام.

ولا نخص منهم طائفة معينة، وسواء كانوا مسيحيين أو يهودًا أو ملاحدة أو ذوي انتماءات ايديولوجـية أو فلسفية، فـإنهم يندرجون تحت هذا العنوان بقطع النظر أيضا عن مواقـفهم تجاه الإسلام والمسلمين، ما داموا ينتـسبون إلى الغرب الذي ألمحنا إلى معالمه العامة.

وإذا كنا نمايز بينهم وبين المستـشرقين أو من عرفوا بالإسلامـولوجيين فذلك لأن "عددا من الباحـثين العصريين كتب مـؤلفات ضخمة ـ وصل بعـضها إلى عدة مجلدات ـ عن الإسلام، تختلف في طابعها ومنهجها عما كتبه المستشرقون وآباء الكنيـسة في العـصر الوسـيط، إذ يغلب عليـها رغـبه المؤلف في التـزام الموضوعـيـة والبعـد عـن المهاترات لآبـاء الكنيـسة وتُرَهات المستـشرقين، لكن ظروفه الاجتمـاعية والثقافية منعت تحقـيق هذا الهدف على الوجه الأكمل"[1] اللهم إلا مـا تيسـر منهـا في حالـة إسلام بعـضهـم كإتيين دينيـه[2]، وروني فينون[3]، وليوبولد فايس[4]، أو في حالات خاصة للـبعض الآخر كروبرت.

(١) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص٨.

(٢) Etienne Dinet (١٩٢٦م) فرنسي الأصل دفن ببـوسعادة بـالجزائر وأسلم بها عـام ١٩١٣م وصار يعرف بناصر الدّين دينيـه. من أبرز ما كتب: (حياة محمّد) و(الشرق في مرآة الغرب) وله لوحات ورسوم فنية رائعة.

(٣) Rene Guenon (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣م) فرنسي الأصل قضى بـقية عمره في أرض مـصر بعد أن أسلم ومات بها. اتّجه نحو البحوث الصوفـية في الإسلام. له تآليف كثيرة. أصدر مجلّة "المعرفة" لنشر الأبحاث عن الإسلام والبوذية.

(٤) Leopold Veis مؤلف وصحـفي نمساوي معاصـر تخلّى عن يهوديته واعتنق الإسـلام واختار اسم محـمد أسـد. ترجم معانـي القرآن الكريم وصحـيح البخـاري إلى الإنجليزية. من أشـهر مـؤلفاته (الإسلام على مفترق الطرق).

ب. جوزيف[١] وجوتة[٢] وكارليل[٣].

ثالثاً: تعريف الإسلاميات:

ويقابلها باللغـة الفرنسية لفظ Islamologie [٤] الذي يعني دراسة الإسلام. وهو فرع كبير من فروع الاستشراق المتخصص.

والإسـلاميـات هي كل ما يـتعلق بالبـحوث الإسـلامـية والدراسـات التي تستهدف معرفـة الإسلام في مظهر من مظاهره، أو ركن من أركانه، سواء كان ذلك من الناحـية الدينيـة البـحتـة كالبـحث في العقـيدة والعـبادة والأخـلاق والمعاملات، أو من الناحية التـاريخية أو السياسية أو التشـريعية، أو في مجال الاقتصاد والاجتماع والحضارة وما إلى ذلك...

للإسلامـولوجيا، في تعبـيرنا، مفـهومان أو بالأحرى امـتدادان في المعنى، يتجلى الأول في نسـبتهـا إلى الدين والفكر، ويبرز الشـاني في احتوائه جـميع مظاهر العالم الإسلامي.

والإسلامولوجيا الحقيقـية، التي تستحق هذا الإطلاق، وتملك صدًى "علميًا" لا تعود إلـى أكثر من مـئة عـام. وهي إبداع غربي يدين بالبـنوة لنمو المعـرفة والدراسات في العالم المسيحي، وبالأصح اليهودي ـ المسيحي للغرب[٥].

(١) Robert P. Joseph أستاذ الفلسفة بالجامعات الفرنسية. ألف أكثر من عشرين كتابا في الفلسفة والتوحيد.

(٢) Goethe (١٧٤٩-١٨٣٢م) شاعر وفيلسوف ألماني. يمجّد الإسلام في مؤلفاته: (Mohomets Gesang)

(٣) Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١م). اشتهر بمؤلفه (حـول الأبطال: عبادة البطل والعمل البطولي في التاريخ) والذي يتـضمن المحاضـرة الثانية التي ألقـاها بتاريخ ٨/ ٣/ ١٨٤٠ وقد ترجـمها إلى العـربية الأستاذ أدهم علي، وهي ما تعرف عند العرب" بكتاب الأبطال" تناول فيها إخلاص النبي ﷺ لدعوته.

(٤) لكنّ ذلك لا يعني، وإن أطلـق عليهـا إدوارد سـعيـد "علم الإسـلام الفـرنسي" أو "الاسـتشـراق الإسلامي"، أنّها مقصورة على الباحثين الفرنسيين أو أنّها بحوث لمستشرقين أسلموا.

(5) Robert Brunschvig: **Etudes d'Islamologie**, t1/ p. 40.

ثم تطور مفهوم الإسلاميات من محاولة التعرف عليه في نطاق الدراسات الأكاديمية من خلال العقائد والعادات والعبادات. . . إلى محاولة تعريفه وتأويله والتخصص المتزايد في تفسيره عبر اهتمامات ظرفية حديثة، تمليها صراعات العصر، وتحتمها استراتيجيات معينة، ولا أدل على ذلك من أننا نلاحظ أن الدوائر السياسية بل والعسكرية الأجنبية تستعين بالمستشرقين عموما وبالمختصين في الإسلاميات خصوصا (Les islamologues)[1] في تحليل شتى الأحداث والظواهر التي تجري في العالم الإسلامي، ودراسة عقلياته، وسبر أغواره الثقافية والنفسية، فضلا عن الإحاطة بأجوائه الجغرافية السياسية.

١ـ الاتجاهات العامة:

وفي تقويم منهجي للاتجاهات الإسلامولوجية يلاحظ جان بول شارني: أن الإسلامولوجيا تنحو حاليًا منحى التخصص الثقافي بعدما كانت ذات طابع لغوي وتاريخي وفلسفي قبل ثورات التحرر، وهي ما زالت تشكو في الصميم من وجود مجالات شبه ممنوعة (كالسياسة والتربية الجنسية)، وكذلك من غياب الاندماج بين "الأطوار" الثلاثة للتاريخ العربي: (التقليد، الاستعمار، الاستقلال) ومن ثنائية منهجية: في تناول الأمر "الأدبي" و"الأمر الديني"

(١) دفعا لكلّ لبس بين مصطلحي "الإسلامولوجيين" و"الإسلاميين"، يتعينّ أن نوضّح أنّ المقصود من الاصطلاح الأوّل هم المختصّون الغربيون في الإسلاميات وميدانهم: البحث العلمي والأكاديمي. ويعرفون بـ: "Les islamologues".

وأمّا اصطلاح "الإسلاميين" أو "الأصوليين"، فهو إطلاق غربي بحت ـ قلّدهم فيه بعض المستغربين ـ على دعاة التغيير الاجتماعي الشامل في الوطن الإسلامي بالمنهج الإسلامي الكامل. وميدانهم: النّشاط السّياسي ككلّ. ويعرفون بـ: "Les fondamen talistes" وعند المبالغة والتشهير الصحافي بـ: Les integristes أو "المتطرفين" وهو تعبير غربي محض، عن واقع مرحلة من مراحل التاريخ المسيحي في أوروبا لا يمت إلى المسلمين بصلة.

اللذين غالبا ما تقع دراستهما بواسطة فنّيات كيفية، ومن ثم فإن علاقتهما بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية تغدو غير بارزة بوضوح.

وكذلك الأمر الاقتصادي إذا كانت دراسته بفنيات كمية أو شكلية فإنها لا تتعرض إلى تأثير النظام الثقافي والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بالجهاز القانوني ...»(1).

وإذا كانت البحوث الإسلامولوجية متبحرة تميل إلى الكثرة والتنوع فإنها على العموم تنقسم قسمين:

- قسم كلاسيكي جدا.

- وآخر يجتهد في فتح بعض الآفاق. فمن القسم الأول نجد:

- ضروبًا من الوصف التاريخي تحلقت حول القرون والحضارات الإسلامية، لا تحقق فهما تركيبيا في الغالب بقدر ما تنزع إلى إعطاء تعميمات لقراء يتفاوتون ثقافة ومعرفة: ابتداءً من الجامعي غير المختص أو الطالب إلى الجمهور العريض.

وقد نمت الأحداث السياسية الراهنة هذا الصنف من النشر وحولته إلى وسائل الإعلام.

- مونوغرافيات ثرية ولكنها كلاسيكية وترجمات نصية تسهمان مساهمة مفيدة في استكشاف معرفة أعمق لهذا الميدان أو ذاك، ولهذه الفترة وتلك الجهة، وهذا الملك أو ذاك المؤلف.

غير أن الفراغات التي ينبغي تداركها ضخمة، والفضيحة على أشدها، إذ لا ابن رشد ولا الفارابي ولا الغزالي ولا الكندي ولا ابن الطفيل .. متوفرون

(1) Jean Paul Charnay: Methodologie et Islamologie, p. 184.

باللغة الفرنسية. أنهم يستحقون الخروج من حصار الاستشراق.

ومن القسم الثاني هناك تطلع إلى:

ـ تحديدات تتعلق بالوضعية التاريخية والراهنة للإسلام في الحضارات والمجتمعات غير العربية. وأما الفراغ الذي يتعين سده فمهم، لا سيما أن الإسلامولوجيين لا يحملون إلا معرفة سطحية لهذه الحضارات وللمختصين في الإسلام.

ـ ولوج مجالات قلما يخوض فيها الاستشراق الكلاسيكي ولكنها تفضي إلى استشراف آفاق أصدق لتطور المجتمعات الإسلامية. كالعناية من جديد بتاريخ العلوم وأيضا فن الرَّسم العربي والسينما والمحاولات الأولى للتاريخ الكمي.

تطبيق العلوم الاجتماعية والاقتصادية على المجتمعات الإسلامية بوصفها منطقة جغرافية ـ سياسية معرضة للنمو والتحول...

ـ أو تطبيق مذاهب مصطنعة على ضروب واقع المسلمين المتنوع:

حيث إن كثيراً من المؤلفين المسلمين، سواء كانوا تقليديين أو ليبراليين أو ماركسيين، يحاكون في هذه الآونة أشكالا تصورية نابعة من أوساط اجتماعية واقتصادية مختلفة.

علماً بأن النقول المعرفية لا تتحقق إلا بناء على إدخال تكييفات على الأشكال الأصلية التي تكشف في الحقيقة عن قناعات المؤلفين الإيديولوجية أكثر من مساهمتها في الرصد المنهجي[(١)].

٢ـ المنطلقات المنهجية:

لا جرم أن الوقوف على المنطلقات المنهجية للإسلامولوجيا كما يحددها مختصوها وتؤكده خطواتهم المنهجية، وبحوثهم وآثارهم وما يتوصلون إليه تبعا

(1) Ibid., p.p 185-186.

لذلك من نتائج شتى، إذ يوفر علينا احتمال الرمي بالذاتية وجهودا ستؤول في النهاية إلى ما صرحوا به هم أنفسهم، ونطقت به دراساتهم، إن الوقوف على ذلك كله يشكل أمرا بالغ الأهمية في استجلاء الأخطاء النوعية ـ موضوع بحثنا ونقدنا ـ العالقة بالمحاور المنهجية الكبرى في الفهم الغربي للشرق بعامة، وللعالم الإسلامي بخاصة.

يقول ج. ب. شارني: «ليس هناك أية ضرورة سوسيولوجية أو تاريخية أو منطقية تلزم، في إطار دراسةٍ إسلامولوجية، وحتى لو كانت متعلقة بعلم الاجتماع الديني، بـ"الانطلاق" من الوحي أو من مفهوم العربية.

من الأكيد أن الركائز الأساسية للإسلام هي القرآن والسنّة. ولكن الإسلام من الوجهة التاريخية اتسع نطاقه داخل أنظمة للحضارة لم يعمل كلية وأحيانا لم يقو البتة على تعريبها.

وفي بعض هذه الأنظمة الحضارية لم تكن اللغة العربية مفهومة. وأغلبية المسلمين لم يكونوا يتكلمون العربية ولا يقرؤون القرآن ولا يفهمونه.

وكثيرة هي التقاليد والبنيات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والجمالية والأدبية والفلسفية... التي بقيت بمنأى عن الإسلام.

وعليه فالأجدى أن ننطلق من الحدود والهامشي والشاذ (مكانا وتصورا) من أجل إبرازٍ أحسن للصنف الأشد تنوعا في السلوكات المعيشة المحسوسة في المجتمعات ذات الأغلبية أو الأقلية الإسلامية»[1].

وتحقيقا لذلك يقتضي الواقع الآن أن "يتحول المستشرق إلى الإسلامولوجي ثم إلى عالم الاجتماع، إلى عالم بالسياسة، إلى الاقتصادي إلى الجغرافي ... بحيث يخصص جزءا من هذه الأعمال لدراسة المجتمعات الإسلامية"[2].

(1) Ibid., p.p 187.

(2) Ibid., p.p 188.

٣ـ المهام الحالية للإسلامولوجي:

يتعين على الإسلامولوجي في الحقيقة، بحكم التطورات السياسية والأيديولوجية العامة، أن ينسحب من الاستقصاء الإيجابي في الميدان؛ ولكنه على النقيض من ذلك، يمكنه أن يؤدي دورا ثنائيا:

أ ـ بوصفه عارضًا لمناهج وتصورات (معنوية، قضائية، اقتصادية، اجتماعية) يفحصها المَعْنِيُّون من حيث قابليتها للتطبيق وتحويلها إلى واقعهم الخاص.

ب ـ بوصفه مثيرا للمشكلات: إذ إن رؤيته العريضة والخارجية تسمحان له أن يقترح تقسيمات أو علاقات نسبية قلما يفطن إليها من يعيشون داخل هذا الواقع.

وعليه فإنه يؤدي هاتين الوظيفتين اللتين يحمله إياهما الظرف الحالي: العمل من أجل معرفة ذاتية لهذه المجتمعات، ومن ثَمّ من أجل تنميتها ـ وتخصيصا للهدف البعيد للمهام التي يتعين على الإسلامولوجيا أن تضطلع بها فإنه يحيلنا مرة أخرى على المفهوم الشمولي المتمثل في "تحديد مكانة الإسلام ودوره في التاريخ البشري ببعده الإنساني، وتفهيم الغير كيف أن الشعوب الإسلامية تندرج في سياق عالم اليوم"[1].

(1) Ibid., p.p 56.

الفصل الثالث

تعريف المناهج

تعريف المناهج

التعريف اللغوي:

١ـ جاء في القاموس المحيط:

"المناهج جمع منهج. والمنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح"(١).

٢ـ ويعرف القاموس الفرنسي المنهج أو "La methode" بأنه:

"طريقة قول شيء أو عمله أو تعليمه بحسب بعض المبادئ وفق ترتيب معين"(٢).

وفي التعريف الفلسفي:

يتخذ المنهج معنى: "المسلك العقلي للفكر في طلب الحقيقة: المنهج الديكارتي"(٢).

٣ـ وترجمة كلمة منهج، باللغة الإنجليزية: "Method" ونظائرها في اللغات الأوروبية ترجع إلى أصل يوناني يعني البحث أو النظر أو المعرفة. والمعنى الاشتقاقي لها يدل على الطريقة أو المنهج الذي يؤدي إلى الغرض المطلوب(٣).

وفي الاصطلاح الشرعي:

يرد لفظ المنهج بالصيغة القرآنية في سورة المائدة كالتالي:

---

(١) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة نهج.

(2) D.E.L.,P. 571.

(٣) محمد زيان عمر: البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، ص٤٨.

﴿لِكُلٍّ جعلْنا منكُمْ شِرْعةً ومِنْهاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ولقد جاء مفهوم المناهج متقارب المعنى في مختلف التفاسير، فقد فسره الآلوسي: بالطريق الواضح في الدين أو الطريق المستقيم عن المبرّد[١].

وفسره ابن كثير بالسنة والسبيل إلى المقاصد الصحيحة. سنة أي طريق ومسلك واضح بين[٢].

ويرد "المنهاج" عند القرطبي بمعني الطريق المستمر وهو النهج والمنهج أي البين[٣].

ويأتي بمعنى الطريق الواضح عند كل من الإمام الرازي[٤] والنسفي[٥] وغيرهما. وتعريف ابن كثير أشمل وأدق.

وأما في الاصطلاح العلمي:

فقد وردت تعريفات كثيرة متباينة أحيانا، منها:

١ـ ما يرادف الآداب، ذلك ما يراه د. علي جواد حيث يقول: "ورأيتني أفهم أن "الآداب" هنا ـ وهي آداب البحث الذي يعني المناظرة ـ تعني ما نعنيه اليوم بالمنهج، وربما زادت في الدلالة فجعلت المنهج مسألة أخلاقية كما هو مسألة طريقة"[٦].

(١) الآلوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، ج٦/ ص١٥٣.

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج٢/ ص٧٦.

(٣) أبو عبد الله الأنصاري القرطبي: تفسير القرطبي، ج٣/ ص٢٢٠٨.

(٤) الإمام الفخر الرّازي: التفسير الكبير، ج١٢/ ص١٢.

(٥) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي، ج٢/ ص١٦،

(٦) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص١٤.

إلا أن هذا الإطلاق قديم ولم يعد جاري الاستعمال في أيامنا هذه. "أجل إن كلمة آداب أو أدب (القديمة) يمكن أن تساوي كلمة منهج (الجديدة)، ولكن التمسك بها يبدو ضربا من التنطع، لأن كلمة المنهج (الجديدة) أخذت سمتها ودلالتها وتسنمت مكانها من عنوانات الكتب أو فصولها، ومن مواد الدراسة والجامعات. . . "[1].

٢- وقد ترد بمعنى آخر أقل غرابة وأكثر استعمالا وهو "الأصول"، بمعنى القواعد . . . وإذا قيل: آداب البحث، فمن الممكن أن يقال: "أصول البحث"[2]. غير أن اللبس هنا وارد فيما قد ينصرف إلى الذهن من أخلاقيات البحث أو deontologie.

٣- المنهج (methode = method) في أبسط تعريفاته وأشملها "طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة"[3]. ولكن هذا التعريف لا يخلو من غموض وتعميم، لانطباقه على كل شيء دون حصر ولا تخصيص بميدان.

٤- "المنهج يعني مجموعة من القواعد العامة التي يتم وضعها بقصد الوصول إلى الحقيقة في العلم"[4]. وهذا التعريف أوضح وأدق لاشتماله على معنى الترتيب والنظام المستوحَيَيْن من كلمة القواعد، ولكونه يحدد المجال ولا يطلقه. وقريب منه:

٥- "إنه الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة"[5].

---

(١) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

(٤) عمار بوحوش: دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، ص١٩.

(٥) محمد الغريب عبد الكريم: البحث العلمي: التصميم والمنهج والإجراءات، ص٧٧.

٦ـ ويفضل د. بدوي تعـريف المنهج بأنه" فن التّنظيم الصحـيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمـا من أجل الكشف عن الحقـيقة حين نكون بهـا جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"[١].

٧ـ أما ديـكارت، فيـحدد مـعناه ضمن القـواعد الأربعـة، بأنه عبـارة عن "قواعد وثيقـة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقـة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها، دون أن تضـيع في جـــهـود غـيـر نافـعـة، بـل وهي تزيد في مـا للنـفس من (علم بالتدريج)"[٢].

٨ـ والمنهج عند ريكمان: "تجمع نسـقي من عملياتٍ معرفيـة ترتبط بتقنيات نوعيـة أو بإجراءات خـاصة"[٣]. وهو يرى"أن ماهـية المنهج تتمـثل في تلك العلاقة الحميمة والنسقية والقائمة بين التنظير والخبرة[٤].

ويظل تعريف ديكارت أحظى عندنا بالترجـيح على غيره لكونه أشمل وأدق وأوضح مما تقدم من تعريفاتٍ للمنهج. وكذلك تعـريف د. بدوي لاستيعابه ما ورد فيـها لولا اسـتبداله "القـواعد" التي تفـيد ثبوت خطوات علمـية مـعينة بكلمـة"فن" وهي أقل إلزاما بـالثبـات والمنطق وألصق بالذوق منهـا بالمفهـوم الرياضي الذي تحمله كلمة القواعد.

والغـرض العلمي البحت، إذا أريد لـه أن يكون بناءً ومفـيدًا فـإنه لا يمكن بحال أن يـتنافى والمثل الإنسانيـة العليا، أو أن يتـعارض مع القـيم الأخلاقـية

(١) عبد الرّحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص٤.

(٢) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص١٤١.

(٣) هـ.ب. ريكمان: منهج جديد للدراسات الإنسانية، ص١٩٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٠١.

السامية، لا سيما إذا نظر إليه من زاوية إسلامية صحيحة، توحي بأن البحث العلمي الرصين الحر يعمل في إطار إنساني رفيع، يخدم الخير والنفع العام والغايات النبيلة.

وعليه فـ"إن المنهج يتلخص في ضرورة التجرد النزيه، وانفساح الصدر على الحقيقة وتلمسها، والرغبة الصادقة في الوصول إليها والتأثر بها . . . "(١).

ولئن كان بعض الباحثين يرجع في تاريخ الكلمة إلى القرن السابع عشر فينسبونها إلى الفيلسوف الإنكليزي بيكون (Bacon: ١٥٦١-١٦٢٦) والفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes: ١٥٩٦-١٦٥٠)، فإنه "لم يكن تاريخ العرب ليخلو من مادة للمنهج، وحسبك أن تذكر أهل الحديث. . . ثم أهل التاريخ . . . والأدب والتراجم . . . والفلسفة فيما نصوا عليه من قواعد، أو مما يمكن أن نستنبطه استنباطا مما بنوا عليه كتبهم في الجمع والنقد، أو في التبويب على الجزء والباب والفصل. . . وفيما سلكوه في مذاهبهم العقلية أو النقلية.

ولكننا، مع هذا، لم نبدأ المنهج في العصر الحديث من حيث انتهى العرب، وإنما بدأنا من حيث انتهى به الغرب"(٢)(*).

وفي تقديرنا يمكن صياغة تعريف علمي للمنهج بأنه:

"الخطوات العلمية المرتبة التي يتبعها الباحث بدقة في استجلاء الحقائق وإقصاء الباطل طلبًا للمعرفة الصحيحة وتوثيق المعلومات".

(١) عبد الحليم عويس: في ظلال الرّسول، ص١٦.

(٢) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص٢٠.

(*) ولا نخال المجال هنا بسانح للتعرّض إلى نسبة التفكير المنهجي وإلى من يعود في الأصل، أو إلى طرح قضيّة الأسبقية في إبداعه، أو إلى المقارنة العلمية بين شتّى المناهج عند المسلمين وعند الغرب. . .

فالخطوات العلمية في رأينا، تعبير شامل عن الطريقة أو الأصول أو القواعد، وهي تفيد التدرج في تنظيم المعلومات المكتسبة من خلال البحث. وأما أنها مرتبة فدليل على استبعاد الفوضى التي تخل بفن الترتيب في سلسلة الأفكار ومنظومة المعطيات العلمية المحصلة. وسوف لا يكون هذا التنظيم مجديًا إذا انتفت عنه الدقة واكتنفه الغموض. بالإضافة إلى أن هذه الخطوات العلمية أو "التقنيات النوعية" بتعبير ريكمان، (والأرجح في الوصف: الأولى دون الأخيرة)، ليست لغرض آخر غير التوصل إلى اكتشاف الحقيقة واستهدافها، والأولى إطلاق لفظ الحق عليها فهو أنسب لاعتبارات معنوية تتحقق فيه علاوة على مجرد الإيحاءات العلمية لكلمة الحقيقة، ولكون الحق نقيضا للباطل. علما بأن الهدف منها هو رصد المعرفة الصحيحة وتبديد سجوف الجهل بكنه الأشياء، ومن ثم فهي تلفظ المغالطات والزيف واعتماد الخطأ والتمحلات التي تضيع معها الجهود سدى، وتظل دون طائل علمي.

هذا، إلى جانب وجوب توخيها أكبر قدر ممكن من الموضوعية في تصوير الأمور تصويرا مطابقا للواقع، دون حيف أو قصور أو تحيز، وذلك بتوثيق المعلومات، والصدق في عرضها، والأمانة في نقلها، والنزاهة في تفسيرها.

ولقد بلغ الأمر من إعلاء مكانة الطريقة المنهجية أن قال ديكارت "خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج"(١).

غير أننا نملك القول بأن المنطلقات المنهجية لكل منهما يختلف اختلافا جذريا بينا لكونها تستمد أسسها من ركائز التصور العقدي أو الإيديولوجي، بالتعبير الحديث لكل منهما.

(١) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص ١٤٢.

"صحيح أن أوروبا أخذت عن المسلمين أصول المنـاهج العلمية، بيد أنها لم تأخذ مع هذه الأصـول روحها ومـنطلقها، بل وقـفت من هذا المنطلق موقـفا كريها نجم عنه ذلك الصـراع المرير بين الدين والعلم في أوروبا، وهو صراع لا يعرفه الإسلام"(١).

يرشد إلى هذا ويؤكده أن الأدوات المـفاهيمية للمنهج الإسـلامي تستند إلى معطيات علوية، وتنطلق من مقررات سماوية كالعقيدة والوحي والنبوة والإيمان بالغيب، وترجع إليـها بوصفهـا "مصدرا كذلك للمـعرفة الإنسانية، ومـنهجًا كاملا ـ في أصوله ـ للحياة البشرية في مختلف مجالاتها"(٢).

وتأسيسًـا على هذا "فأصول المعرفـة في الإسلام ثلاثة ـ كما يـرى الدكتور خفـاجي ـ: العلم الفطري المركـوز في طبائع الناس كـافة، والذي يرشـد إلى التوحيد والإيمان والخير والفضائل الإنسـانية، والعلم النظري المستفاد من الحجة والبرهان والبحث والتـجربة، والوحي الإلهي الداعي إلى الإيمان والدين والمُثُل والقيم الحضارية"(٣).

ولا يقتـصر مفهـوم التوحيـد على خطط البحث ومناهج العلوم الإسلامـية فـحسب، بل" إن هذا المنطلق الإلـهي في البحث العلمـي هو منطلق السلوك الإنساني كله، فالمسلم محـكوم به في كل أقواله وأفعاله"(٤)، علما بأن الغاية العلمـية ذاتها لا تخـرج عن "خدمـة العقيـدة"؛ مما يجعل منهج الـبحث في العلوم الإسلامية يتـميز بخصائص متفردة "تجمع بين الثـبات والتطور، والمثالية والواقعـية، ثبـات الأصل وتطور الفهم والاجـتهـاد والتطبيق، ومـثالية الـقيم

(١) محمّد الدّسوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٧.

(٣) محمد عبد المنعم خفاجي: البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها، ص٥٨.

(٤) محمّد الدّسوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص١٤٦.

والمبادئ، وواقعية الفطرة الإنسانية والظروف الحقيقية المحيطة بها في هذا الكون من حولها"[1].

وكما لا يخفى فإن المناهج تختلف باختلاف الموضوعات. ودون أن نخوض ها هنا في تصنيفها وتعددها بحسب الموضوعات قيد الدرس أو تبعا للإطار الفكري الذي يمليها أو يوجهها بنحو من الأنحاء، أو بالاستناد إلى أسلوب الإجراء، فإننا نلاحظ أنها تختلف ليس من حيث طبيعة المشكلة أو من حيث ميدانها فقط، بل يمتد الاختلاف فيسري أيضا إلى "إمكانات البحث المتاحة، فقد يصلح أكثر من منهج في دراسة بحثية معيّنة، ومع ذلك تحدد الظروف المتاحة أو القائمة نوع المنهج الذي يختاره الباحث"[2].

وبهذا يتضح أن "لكل منهج وظيفته وخصائصه التي يستخدمها كل باحث في ميدان اختصاصه، والمنهج كيفما كان نوعه هو الطريقة التي يسلكها الباحث للوصول إلى نتيجة معينة. وإذا كان الباحثون يتجنّبون المناهج الخاطئة لأنها لا تقودهم إلى الحلول الصحيحة، فإنهم يحرصون على استخدام المناهج العلمية التي ثبت نجاحها، ويسعون لإجادة فن استخدام الأسلوب الملائم في كل قضية يدرسونها، فإذا كان البحث حول موضوع تاريخي، فإنه يتعين على الباحث أن يعتمد على المنهج التاريخي . . . "[3].

وصفوة القول: إن المنهج العلمي في بحث أي مادة يجب أن يكون متفقا، بل ومشتقًا من "طبيعة المادة" المدروسة[4].

(١) محمّد الدّسوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص١٥٣.

(٢) محمّد زيان عمر: البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، ص٤٧.

(٣) عمّار بوحوش: دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، ص٢٣.

(٤) فتحي الدّريني، مجلة العالم، العدد ١٩٣، السّنة الرّابعة، لندن، ٢ربيع الأوّل ١٤٠٨هـ، ص٣٤.

ولا جرم أن المادة التي يدرسها المستشرقـون هي الإسلاميات وما يتعلق بها، فكان لزامًا وبناءً على ذلك، أن يستمد المنهج من روح التصور الإسلامي، وأن يكون متمـاشيا مع عقيدة التـوحيد، مراعيًا خـصائصها وأبعادها، متـمثلا في خطواته المنطلقـات الإلهيـة والغايات الإنسانيـة، ذلك أن منهج البحـث مظهر حضاري تشتد الحاجة إليه"،[1] فهمًا وعلمًا ومعرفة وتواصلا فكريًا وثقافيًا.

"إن المنهج يعد الأداة التي يمارس بـهـا العقل هذه الوظيـفة المقدسة، وظيـفة اكتـشاف الخطأ وإبعاده (. . .)، هذه الأداة يجـب أن يحرص عليهـا في حالة فعالية دائمة. الوجود الواعي ونموه متعلقان بيقظة هذه الأداة، ويقظة هذه الأداة متعلقة بنقدها الدائم"[2].

ثانيًا: تعريف البحث:

لغـــة:

١ـ البحث مـعناه أن تسأل وتستـخبر عن شيء مـعين، وقد سُمِيت سورة التوبة: (البراءة) سورة "البحث" لأنها بحثت عن أسرار المنافقين[3].

٢ـ كما يعني: "طلب الحقيقة وتقصّيها وإذاعتها بين الناس[4].

اصطلاحًا:

١ـ يعرف بأنه: "تجمـيع منظم لجميع المعلومات المتوفـرة لدى كاتب البحث عن موضوع معين، وترتيبها بصورة جديدة، بحيث تدعم المعلومات السابقة أو

(١) علي جواد الطّاهر: منهج البحث الأدبي، ص٢٨.

(٢) خالص جلبي: في النقد الذّاتي، ص ١٥٦.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة: بحث.

(٤) عبد الرّحمن عميرة: أضواء على البحث والمصادر، ص٢٧.

تصبح أكثر نقاءً ووضوحًا"[1].

٢ـ ومن أهم دواعي البحث العلمي: الكشف عن المجهول والوقوف على الطارئ. وهو أنواع:

ـ النوع الأول ينطوي على اكتشاف كامل تقريبًا لمسألة معينة.

ـ النوع الثاني ينزع إلى تحقيق تقدم في الدقة واليقين بالنسبة إلى المعارف.

ـ النوع الثالث ينصرف إلى توسيع مجال معين لطبيعةٍ ما، في الزمان أو المكان في أعماق الكون.

ـ وبحوث أخرى بتحقيق تقدم في ما يمكن أن نسميه الأدوات الفكرية، أي في مناهج البحث ذاتها[2].

والذي يمكن استنتاجه هو أن التعريف الثاني قد أصاب في الإشارة إلى الهدف المبتغى من وراء البحث وهو طلب الحقيقة، على حين أنها تسقط من سائر التعريفات الأخرى ليُستَبدل بها المعلومات تارة، والمعرفة تارة، وتوضيح المشكلة تارة أخرى، والمآخذ على الأولى أنها غير كافية حيث يتقلص مفهوم البحث إلى مجرد استقصاء لتجميع المعلومات، ويمكن أن نطلق على هذا التعريف أنه تكميمي. وأما المعرفة فهي أشمل وأنبل، إلا أنها قد لا تتضمنُ الحقيقة، وقد تكون خاطئة أو مغلوطة. وأما المآخذ على العبارة الثالثة فلكون البحث جعل فيها مقصوراً على أن يؤدي دورًا رياضيًا في توضيح مشكلة أو الإسهام في حلها على أن أدوار البحث أوسع من ذلك.

وتعليل ذلك بين، لأن "في كلمة الحقيقة ما يبين المعنى الإنساني للبحث

(١) حلمي محمد فودة وعبد الرّحمن صالح عبدالله: المرشد في كتابة الأبحاث، ص ٣٨.

(2) Vladimir Kourgonoff: La recherche scientifique, pp. 54-56.

ويدخل في هذا المعنى الشمول فيما يتصل بالفكر البشري وعاطفته وخياله"[1].

ولولا إغفال عبارة "الحقيقة" والاستعاضة عنها بعبارة "المعرفة" لاخترنا التعريف الثالث لأنه أنسب أن يكون، في ظننا، جامعًا مانعًا. وعليه فبإمكاننا أن نعرف البحث بأنه: سعي منظم ينقب عن الحقيقة تنقيبًا دقيقًا وموضوعيًا ناقدًا، ويتولى عرضها بعد ذلك عرضًا علميًا صادقًا.

علاقة المصطلحات بالمناهج:

نخلص من كل ما تقدم إلى أن التحليل النقدي للتعريفات الآنفة الذكر، هو من الأهمية بحيث أن الغرض العلمي منه يتجاوز مجرد السرد إلى استجلاء الأثر البين الذي تعكسه هذه المصطلحات، وما تنطوي عليه من مفهومات نوعية، في سير البحث، وتناول المعطيات، وعرض الحقائق، والتصرف في تأويل الأحداث، واستخلاص النتائج من ناحية، وكيف أن المناخ الفلسفي والفكري العام والظروف النفسية والتاريخية المحيطة، ذات سلطان على المناهج التي هي في الواقع "اتجاه في التفكير" ينبغي إقامة الدليل عليه من ناحية أخرى؛ إذ إن كل بحث علمي، سواء كان في ميدان العلوم الاجتماعية أو في مجال العلوم الفيزيائية، يجري داخل أطر تصورية[2]، تختلف مدًا وجزرًا عبر الحقب الفكرية والسياسية لتاريخ الاستشراق الذي يهمنا هنا بخاصة.

ومن ثم، فإنها تعكس الوضع الإيديولوجي السائد على العلوم الإنسانية بعامة، وتمارس توجيهًا معينًا للمناهج المسلوكة فيها، مما ستؤكده الفصول التالية، من ناحية أخرى.

(١) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص٢٧.

(2) Maurice Duverger: methodes des sciences sociales, p. 321.

ثم إن تحديد المصطلحات تحديداً علميا قبل الشروع في فحص مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، لَيَبلُغُ من الأهمية ما سيضع بين أيدينا معياراً موضوعيًا صحيحًا نرجع إليه في تقييم أعمالهم، ونقد إنتاجهم دون تحامل أو تغاضٍ، بحيث يسد كل وليجة للإفلات من أحكامه أو التحايل عليه.

الباب الثاني

المنهج التهجيني

الفصل الأول

فرضية التأثير والاقتباس

نزع الطابع الإسلامي:

المنهج التهجيني هو ذلك الاتجاه الذي يتوخاه صنف كبير من المستشرقين وعلماء الغرب بهدف التشكيك في شأن الإسلام، وإثارة الارتياب في كل ما يمت إلى أصالته بصلة، مستهجنين فيه الخصائص تارة، والحقائق تارة أخرى.

وكل نظرية ترمي إلى نزع الطابع الإسلامي أو تركز على مظهر اللا أسلمة (tendance de desislamisation)، وتعمل على الإرباك في الأصول وتنحو هذا المنحى في المواربة إنما هي نظرية تهجينية.

من ذلك مغامرة ثلة من الباحثين يقتفون أثر إرنست رينان والقسيس لامنس بادعاء الوصول إلى هدف علمي، زاعمين لأنفسهم التبحر في المتون، حيث إنهم يخاطرون على طريقتهم الخاصة، بإعادة تركيب، أو قل صناعة الحقيقة الإسلامية بدلا من محاولة فهمها واكتناه غورها أو تفسيرها وتحليلها.

دعوى التأثير والتأثر:

وكل فريق من هؤلاء، يشحذ بالتأكيد عبقرية معارفه ووسائله طبعا، دون أن ينسى في أثناء ذلك جملة الأفكار المسبقة التي يصر على أخذها بالحسبان أو إعادة الاعتبار إليها، بل دونما انسلاخ عن المشاعر التي يكنها للإسلام عمومًا. وذلك من أجل أن ينسب إليه، وبكل إصرار، أصلا ما، ينحدر منه، أو أن يلصق به شائبةً ما تعلق به من الخارج؛ الأمر الذي حدا ببعض النقاد المسلمين إلى اعتبار "كل الدراسات والموسوعات التي كتبها أي مستشرق أو مستغرب تسير على منهج واحد لا تعدوه، هو منهج التأثير والتأثر والاستعارة، (...)

لأن نظرية رينان العرقية أصبحت جزءًا من التفكير العلمي الأوروبي في معالجة أي مسألة تتصل بالدين أو الفكر وما أنتج من ضروب المعرفة. ولم يسلم من اتّباع هذا المنهج أيّ مستشرق أو مستغرب أو مستعربٍ إطلاقا، لأن في خروجه خروجا على مُثُله الاستعلائية العميقة، وأن كل الدعاوي التي يروجها المعجبون، حول عملية المستشرقين المجردة تتهاوى حين تعرض على النقد النزيه العلمي الخالي من كل هوى وولاء..»(١).

ولسائل أن يسأل في هذا المضمار: هل من الممكن أن ننكر "واقع" التأثيرات المتبادلة في تكوين الايديولوجيات والأديان؟ وهنا لا يمكن أن يكون المفهوم العام أو العادة حكمًا، لأن الإسلام لا يخضع للمقاييس الجارية التي قد تعد عملية أو تُسمَى موضوعية، بحيث نسمح لأنفسنا بأن نرميه مثلا بتأويل يعتمد على عامل التأثير اعتباطا.

صحيح أنه ثمة دائما تأثر، ولكنه يتعيّن علينا أن نعرف كيف نحدده في المجال الذي يجري فيه حقيقة! آخذين بالحسبان جملة من العوامل والمعطيات التي يكون قد تمخض عنها في نطاقه، من ذلك:

١ـ العامل الفضائي: حيث إن الدولة الإسلامية امتدت فتوحاتها الأولى فشملت ثلاث قارات هي آسيا وإفريقية وأوروبا، وما انفكت رقعة الإسلام تتسع وتمتد على مر القرون مذ ذاك.

٢ـ العامل اللغوي والثقافي: من اللافت للنظر أن هذه الأصقاع كانت تزخر بعشرات اللغات التي كان الناس يتكلمون بها، وشتى الثقافات التي كانت سائدة آنذاك، كما أنها لم تعدم من احتضان العديد من المدنيات القديمة لشعوب راقية.

---

(١) قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٥.

٣ـ العامل الزمني: علما بأن الحضارة الإسلامية تربعت على مساحة زمنية لا تقل عن ألف عام، وحين كانت تستوعب هذا البعد الزمني على مدى عشرة قرون لم تكن هيمنتها حكرا على قوم دون قوم، أو على قطر دون قطر، بل لم تكن تُدَانيها وقتها أيُّ حضارة أخرى، ولا كانت تضاهيها قوة ورفعة أي مدنيّةٍ ثانية.

٤ـ ويُضاف إلى ما تقدم، عامل آخر له أهميته، وهو عنصر الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام منذ مطلع فجره.

وعلى هذا، فطبيعي أن يكون هناك تأثر وتأثير، غير أن العوامل الثلاثة الأولى تعمل لصالح التأثير الذي جاء من جانب الإسلام في غيره، والعامل الأخير هو وحده الذي يطرح مسألة إمكانية تأثر الإسلام بغيره.

وفي هذه الحالة، يتعين أن نوضح تحديدا نوعية هذا التأثر، وهل هذا يعني أن الإسلام تأثر أيما تأثر، بمعتنقيه الجدد؟

وهذا يستدعى سؤالا آخر عن مجال هذا التأثر بالذات؟ أفي الأصول والعقائد هو؟ أم إلى النصوص تسرب؟ لأن هذا هو التحريف عينه الذي داخل الأديان الأخرى وَعِيبَ عليها! أم أنه ينسحب إلى ميدان التطبيق وعلى مستوى الممارسات؟ وهذا نخاله يتعلق بالأحرى بالمسلمين، لا بالإسلام دينًا وتعاليم.

ففي ما يتعلق بالإسلام نرى من جانبنا أنه لا يمكن هذا التأثير فيه أو هذا التأثر منه، إلا من دين إلى دين، ما دام هناك ميراث لعقيدة أساسية، أي على مستوى الوحي. سيما أنه توجد وحدة سماوية للأديان. وننفي ما سوى ذلك خصوصا في مجال العبادة. أو بالأصح الأوسع في مجال المقدسات التي تكون على العموم، وفي غير الإسلام، نتاج الثقافة التي تشكل بدورها أخصب

ميادين التبادلات، وذلك لأنها تعكر بل وتفسد صفاء الوحي العلوي، وبتعبير ديني عقدي، فإن أي تدخل ثقافي في ظاهرة الوحي يعد وصمة أرضية له واعتداء على قداسته.

"إن هناك حقيقة قائمة، وهي واقع تاريخي متكرر، أن الأمم من شأنها أن تقتبس من شؤون المعرفة والعلم ما تشاء، ولكنها لا تستطيع أن تعتنق عقيدة الحضارة الأخرى ولا ثقافتها الروحية والفكرية والتقنية والاجتماعية"[1].

عدا هذا، وفي المقابل، فإن الذي يمكن أن يتأثر تأثرا ما، هو علاقات الناس بعضهم ببعض.

وهذا العامل نفسه قد يؤدي دوره أحيانا أيضا في ممارسات المسلمين. لكن الموضوعية والنزاهة كلتيهما يقتضيان القول بأن الإسلام ليس مسؤولا عما يصنعه المسلمون به ولا عن تصرفاتهم فيه، سيما أنه في مسائل لا تحتمل التأثير كالعقائد مثلا، أحكمها الإسلام وأقفل الباب فيها، وإنما يعد هذا التأثر، فيما لو وجد، تراخيًا وخللا من جانب الناس.

وبهذا ينتفي العنصر البشري إذن من قضية التأثر المنسوب إلى الإسلام. ويبقى بعد ذلك، مجال البحث منحصرا في مدى حصول التفاعل بين الإسلام وبين ديانة أخرى سابقة.

وفي هذه الحالة تجدر ملاحظة د. البهي عند رده على زعم فون جرونيباوم القائل: "إن الإسلام يمزج دائما بين المقدرة على تمثل العناصر الأجنبية

(١) أنور الجندي: حركة اليقظة الإسلامية، ص٣٣٢. ويضرب لذلك أمثلة منها انّ أوروبا حين نقلت المنهج العلمي التجريبي من المسلمين لم تنقل معه مفاهيم الشريعة الإسلامية، بل وحين نقلت بعض قوانين هذه الشريعة دون بعضها الآخر، لم تنقل روحها وقيمها، ولا عقيدتها، وهذا دليل على فساد الترابط بين المدنية المادية والحضارة كعقيدة وقيم فكرية. (الصفحة نفسها).

والعـزوف عن الإقرار بالأصـول التي استـمدت منهـا" ، حين طالب بتحـديد المقصود بكلمة الإسلام. فإذا كان يعني مدنية الإسلام أو حضارته أو ثقافته فإن مسـألة هذا التمثل لم تكن قط مـحل إنكار. أما إذا كان المقـصود هو العقـيدة والدين فإن الإسلام، إذ ابتغى أن ينفض عنه ما كان مـثاراً لنعيه عليه، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة[1].

مناهج الغرب في مقارنة الأديان:

وبحوث هذه وجهتها تلجـأ عادة إلى علم مقارنات الأديان، ولا تستغني في استـقـصاءاتهـا عن تاريخ الأديان. وهذا أمر لـه أهميـته وقـد يفيـد في إغناء المقاربات. لكن إذا تحكّم في البال سلفا اتجاه نحـو تصيد المماثلات، وانتزاع الأشبـاه والنظائر للغـايات التي يرومهـا المستـشرقـون غالبـا، من جـهة، وإذا اعتمدت المقاييس الغربية في فهم عـلم مقارنات الأديان، واستخدامه على نحو ينكر الوحي والنبـوة والقـيم الثـابتة في الديـن، واعتـبار هـذا الأخيـر ظاهرة اجتـماعية تجـانس بينها وبين ما توارثتـه الشعوب من أساطيـر، أو تقول بفكرة تطور الأديان من الوثنية إلى التوحـيد، ومن الخرافة والغيـبيات إلى العلم الذي يحل مـحل الإله، من جـهة أخـرى، فـإن ذلك لا يعدو أن يكـون من قبـيل التـحايل عـلى البحث الأكـاديمي والجـدل السطحي الصـفـيق، الذي يصطنع المماثلات ـ كما يقول د. البهي ـ لاستـئناس المقاومة وفتح الطريق أمام المبشر، أو لإضفاء نوع من الطرائف على عمل مدرس غير مسلم في جامعة غربية[2].

وما دام علم مـقارنات الأديان في تبـعيـة لمنهج الفكر الغربي، وتحـت تأثير

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٠٣ ـ ٦٠٤.

الهوى والتعصب، وفي إسار المذهب المادي الذي يعجز عن فهم الدين وتفسيره في غير العلاقة الضيقة بين الإنسان وربه، فإن الثقة بالمقارنة تهتز، والثمرة العلمية المرتقبة تفتقد.

وإذ يقرر أنور الجندي سقوط علم مقارنات الأديان في أيدي اليهودية التلمودية، التي أصبح أثرها واضحا في احتواء الفكر الغربي، والتي تجري مقارناتها بين الدين والأساطير بغرض محو قداسة الدين والأنبياء، متمحلة في طرح تفسيرات متعددة متباينة في ضوء مناهج مختلفة تشوش الفهم الصحيح وتثير البلبلة وتستأثر بتفكير الباحثين[1] فإنه يتعذر علميًا إجراء مثل هذه المقارنات ولا معنى لهذه الموازنات أو هذه المقابلات، ما دامت غير متكافئة منطلقًا ومنهجًا. "ولذلك، فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامي بوضوح، وما لم تقبل قواعد معيّنة لمنهج المقارنة من العاملين فيها، فإن هناك مخاطرة بأن تتمخض المقارنة عن مجادلة جوفاء!"[2].

حيثيات البحث عن المصادر:

ويحسن هنا أن نذكر بعد هذا، التحفظات التي أبداها إ. مبارك لا سيما عندما قال: "إن العقيدة الإسلامية المتمثلة في أن مطلق الوحي القرآني كلام الله، لا تتناقض بالضرورة مع أي بحث عن (المصادر) القرآنية. وعليه حينئذ أن يؤخذ بالحسبان:

١ـ حيثية اعتراف القرآن نفسه بالكتب السماوية التي سبقته، وأنها وحي إلهي يرجع إليه رجوعًا واضحًا.

٢ـ حيثية اعتماد دراسات إسلامية تعتبر سنية المنهاج، على إجراء موازنات مهمة في هذا المجال.

(١) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص٧٧.

(٢) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٩٩.

٣ـ حيثية أن تصور وحي مطلق على نحو التصور الإسلامي، لا يمكن أن يتلاءم، كما هو الشأن بالنسبة إلى علم الإلهيات المسيحية، مع استعمال بعض المصادر وفق مختلف الأساليب البشرية.

والتمييز بهذا الصدد، كما هو الأمر بالنسبة إلى الإيمان، بين وجهة نظر شكلية وأخرى مادية، يكون تمييزًا نفسيًا، حيث يصير الإيمان من وجهة النظر الأولى نورا يمكن من رؤية الأشياء . . . "(١).

الالتقاء دليل الربانية:

وبالإضافة إلى هذه التحفظات المقبولة، يمكن القول مرة أخرى بأن هناك أكثر من تأثير بين وحي ووحي، بل إن هناك امتدادًا وتواصلا. إذ "ليس المفروض في الديانات الربانية أن تتعارض أو تتناقض في أصولها أو مبادئها أو تشريعاتها، بل المفروض فيها ما دام مصدرها واحداً أن تتلاقى وتتفق، ويدعم بعضها بعضًا وأن يكون المتأخر منها متمما للسابق وهذه هي حقيقة الدين الرباني. . . "(٢).

بيد أنه، وكما جاء في ملاحظة دونيس ماسون، : "في الوضع الراهن لمعلوماتنا، وبالنظر إلى أدواتنا اللسانية والتفسيرية التي بين أيدينا، فإنه من غير الممكن، حتى بالنسبة إلى دعاة النقد العقلاني الصرف، الخلوص إلى القول بالاستعارات أو بالتأثيرات التاريخية"(٣).

لذا، فإن الافتراض الذي يعتبر الوحي قد خضع على نحو ما، لتأثير محتمل لشيء مقدس، يبدو لنا ذا إشكالية كبيرة، وعلى أي حال يظل مفتقراً إلى الدليل.

(1) Y. Mauharac: **Abraham dans le Coran**, pp. 174-175.

(٢) عبدالرحمن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص١٣٧.

(3) Denise Masson: **Le Coran et la Revelation judeo-chretienne**. t1, p.13.

ومن ناحية أخرى، ومن وجهة نظر مغايرة، قد يعترض علينا بأن الرسالة القرآنية هي آخر طور من أطوار السماء، وبهذا الوصف تكون وارثة للرسالات النبوية السابقة.

وإذا أردنا نسبة الأشياء إلى أصولها، قلنا: إن هذا ليس بالاعتراض الذي يكون قد أبداه البحث العلمي، بل هو في الواقع تقرير سبق للإسلام أن قرره بذاته حيث يقول في شأن الرسول ﷺ:

﴿قُلْ ما كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩].

وأيضًا:

﴿ما يُقالُ لك إلاَّ ما قدْ قِيل لِلرُّسُلِ مِن قبْلك﴾ [فصلت: ٤٣].

وكذلك:

﴿ثُمَّ جاءكُمْ رسُولٌ مُّصدِّقٌ لِّما معكُمْ لتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ [آل عمران: ٨١].

بمعنى أن الإسلام لم يعتبر نفسه أبداً بدعا من الأديان، وإنما هو في الحقيقة خلاصة عامة ولا يمثل إلا الصيغة الأخيرة للأديان السماوية كافة الموحاة في شكلها الأصلي الخام بكل تأكيد، أي قبل أن يعلق بها العامل النفسي الزمني المغير للواقع أو للإنسان الذي ألحق بها التبديل والتصحيف.

ولكن عندما "نزل القرآن الكريم ليصحح هذا التحريف، لم يكن من المقبول أن يبطل كل ما عند السابقين، ويأتي بما يقابله، حتى ولو لم يدخله تحريف، لأن ذلك هو أسلوب الثورات البشرية، التي تقضي على كل عمل ينسب للنظام الذي ثارت عليه حتى ولو كان نافعا للمجتمع، لأن الغرض عندها محو معالم من سبقها لينساه الشعب، ويتعلق بالثوار الجدد، أما وحي الله، أما الرسالات السماوية، فالهدف منها إقامة العدل بين الناس، وتدعيم الفضيلة

والقيم الأخلاقية في نفوس الناس، ولذا تُبقي على ما يساعد لبلوغ هذا الهدف مهما كان منبعه، وتدعو إلى نبذ ما يضر الفرد في المجتمع . . . "(١).

وإذْ تحدد دونيس ماسون المفهوم العام للأديان السماوية الثلاثة، فإنها تقول: "يعتبر الوحي من قبل الأديان التوحيدية الثلاثة التي تعود إلى إبراهيم، كظاهرة فوق طبيعية خاصة بكلام أزلي وقول رباني وصوت إلهي، استخدم لسان الأنبياء الذين يعملون بإيعاز من الروح القدس ومن الحكمة"(٢).

وإذا كان الإسلام خلاصة الأديان السماوية وخاتمتها، فإن هذه الخلاصة لها منهجها المتميز مع ذلك، وهذه الخاتمية تتفرد بخصائص الشمول والصلاحية الدائمة والعالمية، ولا أدل على ذلك مثلا من أن الإسلام يشترك مع جميع الأديان السماوية في وجوب أداء الصلاة والصيام والصدقات . . .

لكن الذي يميز بينه وبينها فيها، هو طريقة أدائها وشروطها وأشكالها أي تشريعها. كما تختلف في معانيها ومقاصدها وارتباطها بالحياة وفعلها الحقيقي في مؤديها وعلاقاته مع الله بواسطتها ومع نفسه ومع الآخرين . . . وهذا كله قد يشكل مجالا، عندما يلتبس الأمر على صاحبه فينظر إليه من السطح الخارجي، مجالا للبحث بمنهج "الانتشارية"(٣). في عوامل تأثير السابق في

---

(١) محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص٦٥.

(2) op. cit., p. 221.

(٣)" إن فيكو Vico هو الذّي قال إنّ الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كلّ أمّة - أو ثقافة - مستقلّة عن غيرها لاحتياجاتها في أيّة مرحلة من مراحل تطوّرها . . . "

ويؤكد جب أنّ الثقافة المستعيرة - والمقصود به هنا هو النظام الدّيني - لابدّ أن تشعر هي ذاتها من خلال تطوّرها الدّاخلي بالحاجة إلى غذاء من الخارج.

البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ص٥٩٥. كما تعزى الانتشارية (Diffusionnisme) إلى Smith صاحب نظريات الانتشار الثقافي، وإلى Rivers W. H. و Ar, Radcholife Brown وغيرهم من علماء الأجناس والتطوّرية.

اللاحق، ولأسباب كثيرة أخرى أغلبها خفي ولكنه ليس من الصعب الوقوف عليها، يصبح الأمر هذا، مجالا أيضًا للبحث المقارن، فتنسب الأشياء المشتركة أو المتقاربة فيه إلى عوامل ثقافية أو جغرافية أو غيرها.

ولكن علينا ألا ننسى عندما نتكلم عن التأثيرات، سواء الأدبية أو الأخلاقية أو السياسية أو الدينية وما شاكلها، أن نميز بدقة أن ما يمكن نقله هو إما المادة وإما الروح، وأحيانا الاثنان معا، حتى يصح الزعم بالنقل ويثبت الانتحال الكامل لقول الغير[1]. وهذا ملحظ علمي دقيق تنبغي مراعاته، علمًا بأن الإسلام قد يبقي على "مادة" معينة عند الاقتضاء التشريعي لها، دونما لجوء إلى «الروح» في الاقتباس[2]. وأقل منه في الجمع بينها. ويتواطأ التاريخ وعلم الحفريات، منظورا إليها من زاوية معيّنة، فيصيران بذلك مُزوِدا ممدودا للمعلومات أو: "بنكا للمعطيات" الكثيرة المتأولة الواهمة. على أن الحقيقة المنصفة ليست شيئا آخر سوى أن الإسلام جاء يصحح هذه الأديان ويكملها، أي يعيدها إلى نبعها الصافي، ويمدها في الوقت نفسه بنفس جديد، بطابعها العالمي وشكلها النهائي ومنهجها الموحد الفريد.

إن البحث الموضوعي ليقيم الدليل منطقيا في حالةِ ما إذا طابق حكمٌ إسلامي ما عند اليهود ـ أو غيرهم ـ مثلا، لا على أنه مأخوذ منهم، بل على

(١) ج. هـ. بوسكيه: "سرّ تكون الفقه وأصل مصادره"، مقالة نشرت ضمن مجموعة دراسات بعنوان: **هل للقانون الرّومي تأثير على الفقه الإسلامي؟**، ص٥٣.

(٢) نستعمل كلمة "الاقتباس" التي يمليها السّياق هنا بتجاوز وتحفّظ، لأنّ الإسلام نحا في تقرير الأشياء التي يعتبرها الغربيون "مقتبسات"، منحى التصحيح والتجديد بحيث يعزلها عن علائقها الثقافية التاريخية القديمة، ويفرغها من مضمونها الجاهلي، ليشحنها بمفهوم حيوي جديد، ويخرجها: في أشكال تتماشى ومقاصده التشريعية كضروب العبادات المشتركة الآنفة الذكر.

حجية أنه وحي من الله جاء لتصحيح ما حُرِف، وتثبيت ما سلم من التبديل (إذ لو لم يكن وحيا لحرص على إبطال معالم السابقين عليه، كما هو معروف في تاريخ الثورات)[1].

إخفاق المنهج التهجيني:

إن المنهج التهجيني ليخفق في عرض الإسلام ـ بالاتكاء على اللا أسلمة، ذلك الاتجاه الرامي إلى نزع الصبغة الإسلامية ـ عرضًا يجسد جهدا مبذولا بكد وعناء، ليس أقله الإفراط، ويوحي بأنه شيء "خلط ملط".

وهذا التلفيق عند المستشرقين خاصة "يستلزم منهم جهودا تفوق طاقة البشر لتفضي بهم إلى نتائج يستحيل أن تكون غير مغلوطة.

فمن أجل تقرير قضية، تراهم أولا مطالبين بتحطيم بعض الأحاديث وتفنيدها، وهو أمر غاية في الصعوبة، ثم يعمدون إلى إنشاء نصوص لتقوم مقام ما خربوه، وهذا أمر مستحيل أدبيًا"[2].

وفيما يلي، سنحاول باقتضاب، أن نلم بالعوامل الرئيسية الخارجية المتعلقة بهذه النظرية الجارية للانتشارية، أو المذهب الانتشاري الذي يأنس إليه كثير من علماء الأقوام في الغرب، ويعتمد منهجا في تفسيرات عدد من المستشرقين.

وقصدنا أن نشير على الأخص إلى جملة من الادعاءات التي يتعللون بها للتشويه والانتقاص، كدعوى الاستلهام من اليهود والنصارى، والتأثر بالجاهلية والهلينية والأصل الأسطوري وفرضية الاستعارات، مما سنعرض إليه في مباحث الفصول القادمة.

---

(١) محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، الصفحة نفسها.

(2) E. Dinet: **L'Orient vu de l'Occident, p. 94.**

الفصل الثاني

المؤثّرات اليهودية والمسيحية

١ـ الاستلهام من اليهود والنصارى:

ويساعد على التذرع به على الأخص افتراضات التسلسل الزمني، والعبقرية السامية، وعقيدة التوحيد الإبراهمية، واعتراف الإسلام بالأديان السماوية، ومدى احتمال اتصال النبي ﷺ اتصالا تعليميًا باليهود والنصارى.

١ـ ١. التسلسل الزمني:

إن التسلسل الزمني يرتب مجيء الإسلام حقيقة بعد كل من الديانة اليهودية والديانة المسيحية. وهذا لا إشكال فيه بادي الرأي.

لكن التكلف المشين والنقد المحجوج يطرحان مشكلة عويصة لصالح "النظرية المعقودة"، وإن كانت على حساب حقيقة علمية، هذه النظرية تطوع تطويعا هوويًا لخدمة غرضٍ "تكتيكي مبيت"...

ولتوضيح ذلك، نضرب الأمثلة التالية التي نقتطفها من مقاطع نوعية للإفراط المتزايد في التفسير الذاتي الذي يعتمد فكرة "القبليات" التي يتبناها العديد من المستشرقين.

المثال الأول:

يقول هنري ماسي: "ما كان محمد في بداية عهده، يميز بوضوح بين اليهودية والمسيحية، فقد كان يكنّ الاحترام لهذين الدينين اللذين كانا يملكان كتابين نزل بهما الوحي"(١).

وبعد الإشارة إلى أنه، ﷺ، قد يكون التقى ببعض الرهبان (سرجيوس،

(1) H. Masse: L'Islam, p. 23.

بحيرا أو نسطور) الذين يكون قد تلقى عنهم أسرار الآخرة، يذهب إلى الزعم: "بأنه ما من شك في أن القرآن يتضمن التـأثير اليهودي بصورة أدق من انطوائه على التأثير المسيحي"[1].

وإذ يتعـرض، من خلال الهجرة إلى المديـنة، إلى الحديث عن الروابط التي كانت تجمع بين تجـار يثرب وبين اليهود الذين يكونون قـد مهدوا لهم بلا وعي دون شك، أن يفهموا التوحيد، ويسـاندوا محمدًا بسبب عداوتهم للمكيين[2]. يحاول أن يثبت أن علاقـاته باليهود كانت عاملا في اطلاعـه على تعاليم العهد القديم حيث يقول: "وبالفعل، فإننا نجد، في أجزاء القرآن التي تعود إلى هذه الفترة، انعكاس هذه المقابلات وما دار فيها من محادثات"[3].

وبعد أن يلجـأ إلى استعراض جملة مـن "الوقائع التاريخيـة" ويذكر وجوه الشبـه بين تعاليم الأديان الثلاثة، دون إغـفال لإقرار الإسلام بالمصـدر الواحد للوحي، يؤكد أن: "القرآن يعكس دون ريب، وعلى نحـو من الأنحاء بطريقة غير مباشرة، أثر الفرق المنبثقة عن اليهودية والمسيحية، والتي كانت منتشرة بكثرة في الجزيرة العربية"[4].

إن سردا ملفقا كالذي يزعمه هذا المستشرق وغيره، يعوزه الدليل، ولا يقوى على إثبات دعوى الاقتباس أو التأثر بـحكم الأسبقية، ونفي الجدة عن الإسلام لا لشيء إلا لسبب تأخره زمنيًا عن الأديان السابقة.

إن أهل مكة الذين مـا كانوا غربـاء على اليهوديـة ولا النصرانية، أخـذتهم

(1) H. Masse: **L'Islam**, p. 25.

(2) ibid., p. 28.

(3) ibid., p. 30.

(4) ibid., p. 75.

الحيرة من الدعوة الجديدة حيث قالوا:

﴿ما سمعْنا بهذا في الْملّة الآخرة﴾ [ص: ٧].

أي إن مضمون هذا الدين الجديد غير معهود عندنا، ولا ألفيناه في الأديان السابقة. وهم أقرب إلى المصادر الدينية من المستشرقين، لا يكتمون هذا الاستغراب الذي يرويه القرآن الكريم بصريح الآية:

﴿أجعل الآلهة إلهًا واحدًا إنّ هذا لشيْءٌ عُجابٌ﴾ [ص: ٥].

المثال الثاني:

ولا يستغل هذا السبق الزمني في كتابات المستشرقين لمحاولة الإيهام بفكرة التبني العقدي وحسب، ولكنه يعد أيضًا، في زعمهم، مدعاة للتقليد؛ من ذلك دعوى تقليد النبي ﷺ، لليهود في المدينة وقد "كان يسعى إلى اكتسابهم عن طريق المواءمة بين عبادة قومه وعباداتهم الخاصة، مثال ذلك ـ الصيام اليهودي، ويوم المصالحة، والعاشر من محرم.

وإذا كان المؤمنون في مكة لا يصلون إلا مرتين في اليوم، فها هو الآن يأمر على غرار اليهود، بصلاة ثالثة في الزوال . . ."(١).

وإذا جارينا كارل بروكمان في مدعاه هذا، فإن الإسلام يكون بالتالي شيئا ملفقًا تلتقي فيه سائر العبادات القديمة والمعتقدات التي يحملها المعتنقون الجدد!

غير أننا نعلم أن كل اعتناق جديد للإسلام لا يقتضي على الفور، بنص الحديث الشريف: "الإسلام يَجُبَ ما قبله"(٢). بإلغاء عقيدة الآباء فحسب، وإن كانت العقيدة يهودية أو مسيحية، ولكنه يستلزم أيضا إلغاء كل منهج

(1) Karl Brockelman: **Histoire des peuples et des Etats islamiques**, p. 28.

(٢) وفي معناه: "من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما في الجاهلية"

انظر: سنن ابن ماجه، ج٢/ ص١٤١٧.

للحياة الجاهلية. الأمر الذي ينفي مـن هنا، كل اتجاه إيديولوجي آخر، معاصرا كان أم غير ذلك.

وعليه، فليس هناك مـا يبرر لقلمه أن يدعي أو أن ينـسب إلى المسلمين مثل هذه المحاكاة.

ولا يعضد هذا الادعاء:

أ ـ لا الموادة تجاه اليهود:

﴿لتجِدنّ أشدّ النّاسِ عداوةً لِلّذِين آمنُوا الْيهُود والّذِين أشْركُوا﴾ [المائدة: ٨٢].

ب ـ ولا الظرف الجـديد، علمـا بأن المسلمين في المدينة كـانوا فـاتحين ولم يكونوا مغزّوين. ومن ناحية أخرى، فإن عامل الزمن لا يؤيد مثل هذه المحاكاة المزعومة. اللهم إلا إذا تصورنا المفهوم الخلدوني لقانون المحاكاة الاجتماعية[1]، تصورًا معكوسًا مقلوبًا.

ج ـ ولا سذاجة من عـرف كيف يغزو القلوب والأفهام بقدر مـا كان يفتح الأقطار والأوطان.

وهذه هي العوامل الثلاثة التي تعمل عادة على بروز ظاهرة المحاكاة عموما، لا يوجد من بينها عامل واحد يساند الزعم المذكور.

"ولقد ركب في طبيـعة البشر أن الأمم والمدنيات التي هي أخـصب من الناحية السياسية والاقتصادية، تترك على الأمم، التي هي أضعف منها في الحيوية، روعة وتؤثر فيها من الناحية الثقافية والاجتماعية من غير أن تتأثر هي نفسها"[2].

(١) "فصل في أنّ المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شـعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده". ابن خلدون: المقدمة، ص١٤٧.

(٢) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة. عمر فرّوخ، ص١٨.

وهذا هو الذي يصدق على الوضع في المدينة المنورة وخلال الفتوحات الإسلامية التي كانت تحمل معها خصب الحضارة المزدهرة.

ومن ناحية أخرى، إذا كان التشبه بأهل الكتاب منهيًا عنه في تعاليم الرسول ﷺ، نهيًا صارمًا، على الصعيد "الفيزيقي" والثقافي، لاسيما من حيث الهندام والمنظر الخارجي، ومن حيث البزة والملبس والممشط والسلوك العام، وكذلك الجانب "الفيزيونومي" وغيره ..[١]. فمن باب أولى أن يكون على صعيد العقيدة والعبادة.

ويبدو أن دونيس ماسون قد فهمت هذا الأمر، لا سيما عندما عنونت أحد كتبها: (الفصل الرابع) على النحو التالي:

"القرآن باعتباره الأساس الأصلي للأحكام المتعلقة بالعبادة"[٢]. إلى جانب ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بثلاث صلوات، وإنما هناك خمس اختزلن في العدد لا من حيث القيمة والجزاء، من جملة خمسين صلاة كتبت على المسلمين، على إثر معراج النبي ﷺ في السنة الثانية قبل الهجرة، لحديث أنس بن مالك: «فرضت على النبي الصلوات ليلة أسري به خمسين، ثم نقصت حتى جعلت خمسا، ثم نودي يا محمد! إنه لا يبدل القول لديّ، وإن لك بهذه الخمس

(١) ورد النهي المطلق عن التشبّه بالكفار والمشركين في قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]: وباليهود والنصارى، في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [الحديد: ١٦].
وأحاديثه ﷺ، في ذلك كثيرة: «ليس منّا من تشبهّ بغيرنا، ولا تتشبّهوا باليهود ولا بالنّصارى ...»
ذكره الترمذي في باب كراهية إشارة اليد في السّلام: ج٤/ ص١٥٩.
«ولا تشبهوا بالكفّار ...». «خالفوا المجوس ...». انظر الباب الرابع في سنن الفطرة من "غاية المأمول، شرح التاج الجامع للأصول". المجلّد ٣/ ص١٧٠.

(2) D. Masson, op. cit., premiere partie, Livre IV, p. 449.

خمسين». رواه أحمد والنسائي والترمذي(١).

إذن، كانت هناك بالفعل خمس فرائض يومية كتبت قبل هجرته عليه الصلاة والسلام. وعليه فإن الإسلام يملك الميزة الفريدة في أداء الصلاة والثناء على الله على المنوال ذاته الذي نزل به الوحي على محمد في الواقع المحسوس للكلمات والحروف والمقاطع والأصوات...»(٢).

عدا هذا الاتجاه التهويدي، فإن القرآن الكريم، يذكر أكثر من مرة الأصل المشترك لعقيدة التوحيد بالنسبة إلى الأديان السماوية كلها:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤، ٢٥].

وبصورة أخص بالنسبة إلى الأديان الثلاثة الأخيرة، وأنه ما من نبي قصر في أمر قومه بالصلاة، كما تنص على ذلك الآيات الكريمة في حق موسى(٣)، وإبراهيم(٤)، وإسماعيل(٥)، وعيسى(٦)، وغيرهم عليهم السلام.

المثال الثالث:

يقول ارنولد توينبي:

«تنبثق المسيحية كالإسلام من الديانة اليهودية، وقد ورثت عنها المظاهر

(١) سيد سابق: فقه السنة، ج١/ ص٩١. وأيضا عبدالفتاح طيارة: روح الصلاة، ص٢٦.

(2) D. Masson, op. cit., 2= partie, p. 521.

(٣) ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤].

(٤) ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠].

(٥) ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ [مريم: ٥٥].

(٦) ﴿...وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ﴾ [مريم: ٣١].

الحسنة بقدر ما ورثت عنها المظاهر السيئة"(1).

وليس بالوسع إلا التأكيـد هنا على الخطر الذي يترتب على مثل هذه المزاعم، وعن انعدام الموضوعية والدليل فيها.

ويتزايد الخطر فداحة عندما يتعلق الأمر خصوصا بالمؤرخ الذي يشكك على هذا النحو في مـقاييسه العلميـة الرئيسية، ومن ثم فـإنه يفقد كل ثقة يضـعها الناس فيه.

ويرد الشيخ مـحمـد الغزالي على الزعم بالاسـتمداد من مـصادر الأمم أو الأديان السابقة بقوله: "إن العقل كان يمكن أن يجيز هذا التوهم لو كان السابق أغنى من اللاحق وأقدر. لـكن إذا كان الدين الذي أتى به محـمد ﷺ، أوسع أقطارًا أو أرحب آفاقًا مما سبقه، فكيف يتـصور أن يأخذ الغني من الفقير، وأن يستعين القادر بالعاجز؟ (. . .) إن صاحب القصر الشاهق لا ينبغي اتهامه بأنه عمر داره السامقة من لبنات الأكواخ المتداعية حوله"(2).

ويرجع د. البهي سـبب هذا التعنت في إلصاق الإسلام بمورثات غـريبة عنه إلى عامـلين اثنين: أحدهمـا نفسي يتمـثل في الغرور الـعلمي لدى المستـشرق الذي" غدا مشغولا جدًا باستكشاف "الأصول" اليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة، اللهـم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية، ثم إزجاء الحديث في معرض هذه المقابلات، وهو حديث يتخـذ سمة التعالم أو التجادل حول الواضح الجلي . . "(3).

(1) Arnold Toynbee: **Le changement et la tradition**, p. 124.

(2) محمّد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ص89.

(3) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص593.

والآخر يعـود إلى عداء تاريخي قـديم فـ"بينما نجـد هناك علاقـات اتصال عضوي، Organic relation ship ، مسلم به بين اليهودية والمسيحية، فإنه ليس من المسلم أو المدعّم بالبـرهان العلمي وجود أي علاقـة اتصال بين أيهـما وبين الإسـلام، وإنما نجم العداء الـيهـودي المسـيحي للإسـلام من صـراع سيـاسي وعقائدي على مدار التاريخ"[1].

وديدن أغلب المستـشرقين لا يتغيـر، والجدير بالملاحظة ما يستلفـتنا إليه إ ـ مبارك من أن اليهود سـوف يؤكدون على المصادر اليهودية، في حين أن المؤلفين المسيـحيين سوف يختـلقون لنفس المعطيات أصـولا مسيـحية، باسـتثناء القس لامنس الذي يعتقد أن محمدا مهما استـخدم معطيات مسيحية، فإنه يظل يفكر تفكيرًا يهوديًا"[2].

١ ـ ٢ دعوى العبقرية السامية:

لا يمكن التغاضي عن مـلاحظة بعض العناصر المشتركة، ليس على مـستوى محـتويات الفكر لدى مخـتلف الشعوب السـامية فـحسب، بل على مسـتوى المشاعر وضروب الخيال الجمعي أيضًا.

وتبدو هذه العناصـر من العمق بحيث أننا نجـرؤ على اعتبارها كـأنها تشكل لهم طبيعة خاصة، إن لم تكن فيهم عناصر جبلِيَّة، غير مكتسبة.

وهناك من العوامل التاريخية والجغرافيـة بل والثقافية ما يمكن أن يعمل على ترسيخها أكثر فأكثر.

بيـد أن افتـراض العبـقرية السـاميـة، لا يقوى وحـده، أو بالاشتـراك مع

---

(١) البهي، المصدر السابق، ص٥٩٩.

(2) Y. Moubarac, op. cit., p. 165.

افتراضات مماثلة، على تفسير كل شيء، فهي لا تثبت مطلقًا الانتساب الأيديولوجي أو الديني. ويتجلى عجزها أكثر حينما ترمي شعبًا كاملا بنمط نهائي من التفكير أو الاعتقاد أو التعبير أو الحركة.

وما تقاطرُ المعتنقين الجدد من هنا وهناك، وما التحولات الإيديولوجية والقناعات الجديدة، والتنوعات الثقافية، إلا شواهد قائمة على النقيض من مثل هذا الافتراض.

وباعتبار ما تقدم من ملاحظات نضرب بعض الأمثلة على النتائج المغلوطة، على الرغم من بعض تحفظات مدخلية بخصوص الأجناس الأدبية في القرآن:

«وفضلا عن المجانسات اللفظية أو النصية، فإن منهجا يبدو أنه مدعو للتبني، يتمثل في التحقيق بشأن قوانين الأجناس المشتركة في العالم السامي»[١].

وعلى الرغم من التحذير من القرع على أبواب مفتوحة عند المجانسة بين النتاجات المتشابهة للعبقرية السامية، فإن إ ـ مبارك يصل مع ذلك إلى هذه الخلاصة: "فالقرآن يشكل من وجهة نظر أدبية، إحدى تركيبات العبقرية السامية، ولذا يتعين البحث عن تنوع عناصر هذا التركيب. على أننا لا نستطيع أن ننكر مع ذلك أصالته"[٢].

ويأتي هذا الإقرار منهم في النهاية على الرغم من كل المزاعم، وبعد أن استنفدوا جميع المغالطات.

لكنه إقرار لا يسلم البتة بالحقيقة كاملة على الرغم من "تردد المؤرخين

(1) Y. Moubarac, p. 168.

(2) ibid., p. 174.

الغـربيين في الإعلان عن الطبـيعـة الدقيـقة للمـؤثرات اليهـودية والمسـيحـية والاشتراكية التي تكون ذات أثر في تطور محمد وبلورة تفكيره. بيد أن المختص في الدين يملك أن يفـحص هذا الـدين في ذاته، ويبـحث، انطلاقًـا من نص القرآن عن ارتباطات هذا الأخير بالكتب السابقة التي يرجع إليها"[١].

ومهمـا كانت المحاولة متـحلية بالموضوعيـة في انتحال المقارنة كـمنهج عام للتنقيب المتـأني، الذي آل إلى استخراج النظائر بكل صـفة، ومهما اسـتجازوا "البحث في رسالة القرآن بواسطة المعطيات السـابقة للوحي ـ ومهما بدا لهم ـ من الضروري، من أجل فهم أحسن للإسلام، البحث، بكل ما يستلزمه الحذر والاحترام، عن العناصر المشـتركة بينه وبين اليهودية والمسيحـية، وإبراز الأشياء في الفكر والتعبير والمماثـلات العقدية التي تلتقي عندها هذه الأديان التي نبعث من نفس المصدر السامي الإبراهيمي"[٢]. فإن المعايير العلمـية، متى التزموها، تنتزع منهم انتزاعًا هذا الاعتراف الذي لا محيص عنه، كيلا يظهروا في موقف المتناقض معـها، أو المتعارض مع المنطق من جـانب، ولكي يسدلوا الغطاء على خطتهم وأفكارهم المـسبقة التـي تحدد النتائج المرغـوب التوصل إليهـا، سلفا، فـإنهم يردون، في حالة الخـيبـة العلمـية، عـجز التلفـيق هذا، إلى ندرة في الوسائل العلمية، وقصور في أدوات البحث المتوافرة، من جانب آخر، فيجيء اتهامهم للإمكانيات العلمية على هذا النحو:

"في الوضع الراهن لمعلوماتنا، وباعـتبار ما لدينا الآن من الأدوات اللـسانية والتفسيرية، يستحيل، حتى لدى أنصار النقد العقلاني المحض، أن نخلص إلى

(1) D. Masson: Le Coran et la Revelation judeo-chretienne, t1, p. 10.

(2) ibid., p. 9.

القول بالاستعارات أو بالمؤثرات التاريخية"[١].

إن المتتبع لهذه الالتواءات المنهجية لا يساوره شك، في أن هذا التصريح ليس من قبيل تقرير حقيقة علمية يعتد بها، وإنما هو دليل على مدى التخبط "العلمي" بل والتحايل على العلم من أجل خرق مقاييسه في إبطال الحقائق وتقنين الأخطاء بطلائه وباسمه.

وإلا فكيف هذا النكوص فيما سبق إثباته، بادعاء نقيض يشعر، وهذا هو مرماهم، بانتفاء الأصالة عن الدين الإسلامي، حين تعود دونيس ماسون للقول: " وفضلا عن ذلك فإنه يمكن أن نعتبر الإسلام، بعد أن تحرر من التعاليم اليهودية، وكذلك من بعض العقائد المسيحية، بمثابة عودة إلى صفاء التوحيد البدائي، أو كبتر لمعلومات دينية مكتسبة قبل ظهوره. "؟[٢].

كأن المفروض في الديانات الإلهية أن تتعارض، وكأن الذي أوحى بدين هو غير الذي أوحي بدين آخر؟[٣].

١ـ ٣. التذرع بعقيدة التوحيد الإبراهيمية:

لا شك في أن الأديان الثلاثة الأخيرة منبثقة أساسا عن عقيدة التوحيد، وترجع في الأصل إلى إبراهيم الخليل الذي ﴿ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ [الحج: ٧٨].

وإن كان ماكس فيبر قد أوضح أن المسيحية ليست موحدة في الحقيقة، اللهم إلا في بعض تغييراتها البروتستانتية المتأخرة وليس كلها[٤].

(1) D. Masson: p. 13.

(2) ibid., p. 299.

(٣) السّباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص٢٣.

(٤) انظر مقالاته عن "الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي" ما بين ١٩٠٤ و١٩٠٥م.

ثم إن هذا الأصل المشترك في التوحيد لهذه الكتب السماوية: القرآن ـ الإنجيل ـ التوراة، غالبا ما يستغل لأغراض سيئة. وللمثال نقدم ههنا بعض العيّنات على ذلك، وإن كان التوحيد في أيامنا بل ومن قبل أيضا، لم يعد صفة تميز حقيقة لا المسيحية التثليثية ولا اليهودية المشركة على الأقل في نظر المسلمين.

يقول دومبين: "ولما اطلع (محمد) من قبل اليهود والنصارى على دعوات أنبياء بني إسرائيل القدامى، وكذلك على دعوات المسيح والحواريين، فهم أن إلهامه هذا، كان منبثقا عن نفس المصدر الذي لهم"(١).

والصواب أن المسألة لا تتعلق باجتهاد في الفهم الذاتي للنبي، صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما هو تذكير بوجهه له القرآن الكريم:

﴿ما يُقالُ لكَ إلاَّ ما قدْ قيلَ للرُّسُلِ مِن قبْلِكَ﴾ [فصلت: ٤٣].

وإذا كان القرآن يعلن هذه المجانسات إعلانًا واضحًا، وهذا الشبه بينه وبين الكتب الأولى، فلا مراء في أنه يحتفظ بسماته الخاصة في كل فصل من فصول الفكر التوحيدي العميق الذي كان مغايرا تماما لما كانت تتبناه مجموعة من الحنفاء في مطلع الإسلام، والذين كانوا يعيشون في بكة، مركز الوثنية آنذاك، وعاصمة أصنام العرب الكبرى، لكن وجودهم لم يكن له أدنى تأثير في المناخ الفكري والاجتماعي للبيئة الجاهلية، وذلك لكون مفهومهم عن التوحيد المندثر لم يتعد إطار النظرة الفلسفية البعيدة المعزولة عن حركة الحياة والمجتمع، ولم يكن يعدو مجرد استبدال معتقد بآخر مهادن، في الحين الذي فجر الإسلام مفهومًا حيويًا للتوحيد باعتباره منظارًا عقديًا وعمليًا، وأطروحةً جديدة للمجتمع، ومنهجا متميزًا للحياة كلها؛ فكان بذلك دعوة شاملة للتغيير الجذري

(1) M. G. Demobynes: Mahomet, p. 69.

تستهدف في غير ما هوادة إزالة الوضع الجاهلي القائم وإحلال النظام الإسلامي الناشئ على أساس من الأطروحة الديناميكية للفهم التوحيدي الصحيح الفاعل.

ولهذا السبب بعينه، في الطرح الجديد المتفرد للتوحيد الإسلامي، اندفع المؤمنون صوب الدعوة باشتياق ولهفة وولع شديد، واحتضنوها، ولهذا السبب أيضا هب المعارضون والكافرون ليقاوموا نداء التوحيد هذا بوحشية وضراوة، وعليه فإن هذه الحقيقة التاريخية قمين بها أن تكون معيارا لتقييم مدى صحة أو بطلان ادعاء الاعتقاد بالتوحيد على مر الزمن وفي كل مكان.

وعلى أي حال، فإنه من الصعب التسليم بوجود التوحيد في قوم على شاكلة "موحدي" مكة قبل ظهور الإسلام.

وها هي ذي آية من بين آيات أخر، تلوح بأصبع الاتهام على هذا الشبه المزعوم بصورة خاصة:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨].

والجدير بالملاحظة، من زاوية أخرى، هو أنه لم يكن هناك، لا بمكة قبل الإسلام، ولا بضواحيها أو بما جاورها أي مركز ثقافي موحد يقوم بنشر الفكر اليسوعي بحيث نجد له تعبيرًا في القرآن[1]. بل تشاء الأقدار الإلهية أن تعين محمدًا بصفة لا غبار عليها كأول معلم للتوحيد في الجزيرة العربية، مما يحمل على التأكيد على عدم الأسبقية في التسلسل العقائدي للتوحيد بالنسبة إلى المحيط العربي[2].

(1) M. Bennabi: Le phenomene Coranique, p. 122.

(2) ibid., p. 171.

١ ـ ٤ . الاستغلال السلبي لاعتراف الإسلام بالأديان السماوية:

لا جرم أن القرآن الكريم يعتبر بل ويعترف بأن "صحف" إبراهيم و"صحف وتوراة" موسى، و"زبور" داود، و"إنجيل" عيسى عليهم السلام، كتب سماوية نزل بها وحي الله تعالى. ولكنه في الحين نفسه، يصرح بحق ـ بالتصحيفات المختلفة والمتناقضات الشديدة، إلى جانب انعدام أصل الوحي المنزل، ووفرة التصانيف المؤلفة من جانب آخر، تثبت ذلك وتسانده ـ أن أي كتاب من هذه الكتب، لم يكن الوحي محفوظًا فيه حفظًا كاملا، ولم يسلم فيه من التحريف.

وهذا لم يعد سرا لأحد على الرغم من "أن المجمع الكنسي للفاتيكان الثاني، احتفظ لنفسه بقواعد التمييز بين الحق والباطل في الكتاب المقدس"[1].

وكل هذه الكتب دخل عليها، على مر التاريخ ولأسباب مختلفة، العديد من التحويلات والتحريفات، مما أدى إلى نشوء تناقضات فاحشة.

يقول موريس بوكاي:

علينا أن ننظر إلى الكتب المقدسة ليس بالعين التي تنمقها تنميقًا صناعيًا بالصفات التي نرغب نحن أن توصف به، ولكن بالعين التي تفحص فحصًا موضوعيًا وضعيتها القائمة.

وهذا يستلزم ليس معرفة النصوص فقط، بل الإحاطة بتاريخها أيضًا، ذلك أنه يسمح بإعطاء فكرة عن الظروف التي أدت إلى التحويرات النصية خلال القرون، وإلى التكوين المتأخر لجمعها على النحو الذي نملكها عليه اليوم، بما في ذلك ضروب الزيادة والنقصان.

(1) Maurice Bucaille: La Bible le Coran et la Science, p. 50.

هذه المفهومات تجعل من المقبول جدًا أن نتوصل إلى العثور على روايات مختلفة للنص الواحد في العهد القديم، بالإضافة إلى متناقضات وأخطاء تاريخية وأباطيل، بل وعدم تطابق مع معطيات علمية ثابتة[1].

إن النصوص الحالية التي ينطوي عليها الكتاب المقدس، والتي تشتمل على مختلف ضروب الوحي لدى اليهود والنصارى، تطرح سواء بالنسبة إلى العلم أو إلى المسلم إشكالية تاريخيتها.

وعلى النقيض من ذلك فإن الأصالة التاريخية لا تثار بالنسبة إلى القرآن للضمانات التي يمنحها على مستوى حفظ النصوص وأصالتها.

لا بأس من الإشارة إلى طرق فنية متتابعة عملت على ضمان المحافظة على النص القرآني، وهي على التوالي:

أ ـ الحفظ عن ظهر قلب لمجموع الوحي، واستعراض القرآن وتلاوته باستمرار واتخاذ قراءته أورادًا.

ب ـ تدوينه باللغة العربية، لغة الوحي الأصلية، تحت إشراف النبي ﷺ، وإملائه بالذات.

ج ـ إتقان تلاوته أو حفظه حفظًا كليًا على يد حافظ مؤهل[2].

وحسبنا أن نشير إلى المقارنة المعتبرة التي أجراها موريس بوكاي حول: "الكتب المقدسة تحت مجهر المعارف المعاصرة"[3]. لتفنيد الزعم بالتطابق أو بالاستلهام من المصادر اليهودية والمسيحية أو بالأصل المشوه لها، كالذي يدعيه

(1) Maurice Bucaille, op. cit., p. 53.

(٢) محمد حميد الله: مقدمة ترجمته الفرنسية للقرآن، فصل التعرّف على الإسلام ورسول الإسلام.

(3) M. Bucaille: op. cit., voir pp. 84-87, 211-214, 251.

ماسينيون من أن القرآن يمكن اعتباره كطبعة عربية مبتورة للكتاب المقدس"(1).
وعدم جدوى توظيف اعتراف الإسلام بالأديان السماوية لغايات غير علمية.

١ ـ ٥. مدى احتمال اتصال النبي ﷺ باليهود والنصارى في الجزيرة العربية:

إن هذا الاحتمال ليبدو أكثر من مخاطرة لا سيما إذا كان يعني اتصالا تعليميًا وعلى أي حال، فلندرس الادعاءات التالية:

فبخصوص شبابه ﷺ "... يرى المؤرخون الاتصالات الأولى للنبي بالمسيحية والمصدر الأساسي للمعرفة التي كان يتمتع بها خلال السنوات الأولى من دعوته"(2).

وهذا لا يصدق إلا بقدر ما يمكن لطفل في سن محمد ﷺ آنذاك، أن يتعلم مثلا اللغة الإغريقية، فيترتب على ذلك أن صار يتكلم باللغة الصينية!! وإلا فما القول في سَفَرٍ أو سفرين خاطفين إلى الشام؟ أكان ذلك يجزئ في تلقين معارف الأمم الماضية وتاريخ الأديان السابقة؟

وفي حالة الإيجاب نتساءل كيف يمكن أن نفسر حينئذ التفنيدات الصارمة والردود الحاسمة كافة التي اشتملت عليها تعاليمه بشأن الديانة المسيحية لو أنه كان قد نهل من المورد الأصلي للمعارف المسيحية؟

ولنا أن نتساءل أيضا: كيف يمكن أن تحل هذه المفارقة: أن التأثر بمصدرها يؤدي فيما بعد إلى القضاء عليها؟

ولئن قلنا متجاوزين، بإمكانية وقوع ذلك، فكيف يستقيم هذا الزعم مع ما حواه القرآن الكريم من تشديد النكير على النصارى، وتفنيد مزاعمهم في

(1) Cf. D. Masson: Le Coran et la Revelation judeo-chretienne, p. 299.

(2) M. G. Demombynes: Mahomet, p. 65.

التثليث، وما اشتمل عليه من التوبيخ والوعيد لليهود في جرائمهم ومعاصيهم وشركهم؟ أو يتعلم منهم كيف ينذرهم به ويوبخهم عليه أو يسفه به أحلامهم؟ أم يذهب الادعاء بصاحبه إلى القول بأنه استلهم منها ما يحمله على تحطيمها؟ أم إن هذه المصادر كانت تمده بعناصر تخريبها الذاتي؟ فهذا كله غير مقبول وأشد ما يكون رفضه في حق نبوة محمد ﷺ.

ويؤكد لنا القرآن الكريم ما يلي:

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩].

وكذلك:

﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ونحن نفهم تعجب ق. دومبين حينما يعجز، وهو يصطدم إذْ ذاك بمنطق الأشياء، عن تبرير زعمه حيث يخلص إلى القول: "ولقد أخذنا العجب بحق، أنه لما وضع بمحضر من مراسيم القداس المسيحي وبمشهد الكنائس المزدانة بالأصنام والصور الزيتية لم يحتفظ بشيء منها قط في ذاكرته!"[1].

هذا إذا لم نطالبه بالدليل على أنه كان يتردد على هذه الكنائس! ومن ناحية أخرى، فإن السيرة النبوية تحدثنا أنه لما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يحضر في شبابه قبل الإسلام، سباق الخيل أو عرسا كانت تأخذه بين الحين والحين إغفاءات كأنها تريد أن تنتشله من أثر البيئة بالتعبير الحديث.

فقد ورد في "الروض الأنف" أنه قال ﷺ:

«ما هممت بأمر الجاهلية إلا مرتين. وروي أن إحدى المرتين، كان في غنم

(1) G. Demombynes, id.

يرعاها هو وغلام من قريش. فقال لصاحبه: اكفني أمر الغنم حتى آتي مكة. وكان بها عرس فيها لهو وزمر. فلما دنا من الدار ليحضر ذلك، ألقي عليه النوم فيها، فنام حتى ضربته الشمس، عصمةً من الله له.

وفي المرة الآخرة، قال لصاحبه مثل ذلك. وألقي عليه النوم كما في المرة الأولى»[1].

ونحو هذا في "الخصائص الكبرى" بروايات مختلفة وتفصيل[2].

أليس من الإجحاف إذن أن نقول بذاكرة، نصر على أن تكون بكل ثمن أمينة للمصادر اليهودية والمسيحية، وفي الوقت نفسه بسهو ثقافي مقصود؟ ثم هل يستطيع علم النفس العقلي أن ينجد هذا المستشرق بمساعدة ما؟ فيستكشف له داخل الشخص نفسه، وفي ظرفين مختلفين من حياته، ـ (في الجاهلية وفي الإسلام) ـ لغزاً مزدوجاً تنبثق عنه عملية سحر يجري بحكمها انتقاء بين الطقوس والمراسيم الملفوظة وبين أصول العقائد المقبولة للأديان نفسها؟

وإذا كان مثل هذا الفرز قد يحدث لأتباع هذه الأديان، فنحن على يقين من أنهم سوف يكونون موضع السخرية والهزء، ومرصد الزندقة إن لم يكونوا بهذا المزدري خير باعث على التشكيك في تعاليمهم.

أما ماكسيم رودنس فإنه يرى في هذا التزامن نوعاً من التدريب على تلقي علم التوحيد، وتحصيل معلومات عن الديانتين السابقتين بقوله: "كان (الرسول) يعرف أهم الأفكار الجديدة التي كان يحملها اليهود والنصارى، وكان يتعاطف

(١) السهيلي: الرّوض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج٢/ ص١٩٣.

(٢) انظر السيوطي، ج١/ ص٨٨-٨٩ .(باب اختصاصه ﷺ، بحفظ الله إيّاه في شبابه عمّا كان عليه أهل الجاهلية).

مع الاتجاهات التوحيدية، ولكنه كان يلبث عربيا، حيث إنه ما كان ليفكر في أن ينفصل عن إخوانه العرب"[1].

لكن رودنس لا يزودنا بأدنى دليل على "افتراض" هذا التلقي أو هذه المعرفة، ولا يشير أدنى إشارة إلى محتوى هذه الأفكار الجديدة التي تكون قد شكلت ما يسميه بالإصلاح اليهودي المسيحي؟.

ولا يغيبن عنا رنين العروبة والقومية التي يحاول تغليف دعوة الإسلام بها، خالعاً لبوسها على داعيها.

نستطيع أن نقول في الخلاصة: إنه ما من عنصر من العناصر الآنفة الذكر يحكم حقيقة لصالح المؤثرات اليهودية المسيحية تثبيتًا لدعوى تبعية الإسلام المباشرة أو غير المباشرة كما تخيلها أو اختلقها اختلاقًا هذا الصنف من المستشرقين المنتهجين للمنحى التهجيني، أولئك الذين يحاربون كل صبغة للإسلام، والذين لا يعيرون أي اهتمام أو أدناه، لسطحية حججهم وبطلانها، إن صح عدها كذلك.

وإذا تساءلنا: هل يعد هذا نفيًا كليًا لتيارات التبادل؟ فإن المسألة تكون لا محالة محل نقاش وأخذ ورد، سيما أن هناك أكثر من محاولة للإقناع باتجاه واحد للتبادل، مما يؤدي إلى الإصرار على قبول استعارات غير مبرهنة. وهو أمر مرفوض البتة لأن المغايرة أمر مقصود في الإسلام ومطلب شرعي ثابت.

لكن، إذا كان هناك بالفعل تبادل، فإنه يكون في آن واحد، علويًا أساسًا، أي إنه يكون قد نزل به الوحي وتم إبلاغه عن طريق العامل البشري كأداة للتبادل من ناحية، وذا علاقة بأصل التوحيد الخالص كما لُقنه الأنبياء والمرسلون

(1) Maxime Rodinson: Mahomet, p. 93.

كافة على مراتب من لدن آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، من ناحية أخرى.

إن المنطق السليم يرفض مثل هذه الآراء "المنهجية" المتجنية، والذي يكون "أدعى للتفاهم الإنساني وأولى بالبحث العلمي أن تترك أمور العقيدة على حدة، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهوراً وأيسر إدراكًا مثل الأدب والفن والعلم، وهي مجالات، على الرغم من جهود المستشرقين، ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام؟ وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودي) يعتقد غير عقيدة المسلمين، أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه. وهو حين يفعل، لن يكون أكثر اقترابًا من المنهج العلمي فحسب، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الإسلام بين أحداث التاريخ"[1].

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٢ وما بعدها.

الفصل الثالث

المؤثّرات الجاهلية

١ - التأثير الجاهلي العام:

وهذه ذريعة أخرى يراد من ورائها تزييف الإسلام وتهجينه، بحيث يعمد تحت غطاء التبادلات الثقافية وشتى عمليات المزج بين آثار بوذية ورومية وتلمودية وإفريقية وفارسية وعربية، إلى إظهاره تارة بمظهر القاصر الذي لم يستطع أن يستغني عن علائق الجاهلية بعامة، أو العاجز الذي لم يقدر على نبذ رواسب الوسط الجاهلي الذي جاء لتغييره، ولم يتمكن من التخلص من المؤثرات الخارجية المتعددة كما يرى بعض المتأثرين بآراء المستشرقين إذ يقول:

«فالعادات الفارسية والعادات الرومانية امتزجت بالعادات العربية، وقانون الفرس والقانون الروماني امتزجا بالأحكام التي أوضحها القرآن والسنة... ونمط الحكم الفارسي ونمط الحكم الروماني امتزجا بنمط الحكم العربي، وبالإجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت بهذا الامتزاج»[١].

وتارة بمظهرٍ يختلف عن سلبيات عدم الاكتفاء الذاتي عقيدة وشريعة، بحيث تصبح شوائب الجاهلية المتفرقة، وشتات الأجناس المتنوعة فيها، دليل القدرة على الاستيعاب والتمثل كزعم فون جرونيباوم: «إن الإسلام يمزج دائمًا بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية، والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها»[٢].

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، ج١/ ص٩٣.

(٢) نقلا عن البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٥٩٦.

غير أن المقصود في الحالتين واحد، سواء أكان الاستمداد أو الاستلهام يشيران إلى العجز أم إلى الاقتدار، وهو أن ينسب كل ما في الإسلام إلى غيره وأن تعزى أصوله وحكمته ومعاملاته بل ومعتقداته إلى الجاهلية بنحو من الأنحاء، من ذلك مثلاً ما يلي:

المثال الأول: في الحكمة الجاهلية:

«كما نجد منقولا في الإسلام على هذا النحو (أي على طريقة رواية الأحاديث) بل ومقدسًا، كلا من الحكمة الجاهلية والحكمة القديمة لشعوب المشرق العتيق، من المصريين أو البابليين وكذلك قصص اليهود والفرس والهنود بل حتى البوذيين»[1].

لاشك في أن الإسلام يحترم الحكمة بما هي حكمة، لأنها تمثل تراثًا عقليًا وإنسانيًا، ولا يفوتنا قول الرسول ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن أخذها أنى وجدها» أو كما قال[2].

وبطبيعة الحال، فإن الحكمة أيا كانت لا تفيد المسلم إلا في إطار من أخلاقه. ولكن الطريقة التي يعرض بها رودنسن تلقي هذه الحكمة والتصرف بها تشكك في صدق الأحاديث، ومن ثم في أصالة الإسلام.

المثال الثاني: في المعاملات الجاهلية:

«لقد كان من الواجب أن يسيطر على مكة وأن يباشر في الإسلام أهم ما في المعاملات الجاهلية التي مازالت تزدهر من حول الكعبة»[3] لكن فيلار لا يبين

(1) M. Rodinson: op. cit., p. 263.

(٢) الحديث كما رواه أبو هريرة: "الكلمة الحكمة ضالّة المؤمن، حيثما وجدها، فهو أحقّ بها". انظر سنن ابن ماجه، ج٢/ ص١٣٩٥.

(3) J. B. Villars: L'Islam d'hier et de toujours, p. 29.

لنا ماهية هذه المعـاملات، ولا كيف يمكن أن نثور بقوة على مـعاملات نرتضي في النهاية تبنيها؟ ولا هو يوضح لنا كذلك مـاذا يقصد بالأهم؟ ولا إن كان قد أسقط من اعتباره المفهوم الرئيس للتوحيد؟

المثال الثالث: في البقايا الجاهلية:

«كان العرب الجاهليون يعتقـدون أن الموتى يمضون في القبر نوعًا من الوجود الفاتر. فجاء الإسلام وتبنى هذا الاعتقاد وقرر سؤال الملكين»(1).

الواقع خلاف ذلك، إذ إن العرب في الجاهليـة كانوا يكذبون باليوم الآخر، وبالحـياة في البـرزخ، وبالبعث والنشـور، الأمر الذي استـدعى ردود الـقرآن الحاسمة في الموضوع كقوله تعالى: ﴿**وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ [الرعد: ٥].

أو قوله سبـحانه: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ**﴾ [النمل: ٦٧].

أو قوله عز وجل: ﴿**أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**﴾ [ق: ٣].

أو قوله تعالى: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وغيرها من الأمثلة الواقعية الملموسة المسـتمدة من المشاهدات اليومية لتقريب مصداقية الدار الآخرة للفهوم، مما يقف سدًا منيعًا ضد هذا الادعاء.

المثال الرابع: في عبادة الحجر:

«كان السامي يعتقد أن الأشجار والكهوف والجداول والصخور مسكونة تأوي إليهـا الأرواح والجنة مثل المـسلم!! الذي يعبـد!! الحجر الأسـود في ركن من

(1) Henri Masse: L'Islam, p. 109.

الكعبة بمكة كما كان الناس يعبدون الأحجار في باترا وفي أماكن أخرى من الجزيرة العربية»[1].

والحقيقة الناصعة أن المسلم لا يعبد أحداً غير الله تعالى، لا حجراً، ولا شجرًا ولا بشراً ولا مدرًا. وحسبنا شهادة التوحيد التي تنفي جملة وتفصيلا أشكال الشرك كافة، الخفي منها والجلي، وضروب الوثنية والتألهات المزعومة والتربيات المكذوبة كافة.

وإذا كنا نقدس الحجر الأسود فليس لذاته، وإنما لما يمثله من معانٍ روحية سامية باعتباره يمين الله في الأرض[2]. فمن مسه أو قبله أو أشار إليه، كان كمن بايع الله. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لكونه الشيء الوحيد الذي تملكه الأرض من الجنة[3] وهو الحجر الوحيد المعروف على عهد النبي إبراهيم، عليه السلام، مما استعمل في إعادة بناء الكعبة الشريفة.

بالإضافة إلى غاية تعبدية أخرى تحقق أرقى مقاصد التوحيد الذي يمثل روح الخضوع والرضوخ للمعبود، الآمر الناهي، الذي حرم سائر الأحجار واستثنى الحجر الأسود للمقاصد المذكورة: **﴿ذلِك ومن يُعظِّمْ شعائِر اللهِ فإنّها مِن تقْوى القُلُوبِ﴾** [الحج: ٣٢].

ويروى أن عمر بن الخطاب، «قال مخاطباً الحجر الأسود قبيل إسلامه: أعلم أنك لا تنفع ولا تضر ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يقبلك ما قبلتك»[4].

---

(1) K. Brockelman: op. cit., p. 17.

(٢) انظر سيد سابق: فقه السنة، المجلد الأوّل/ ص٧٠٠.

(٣) انظر النسائي، ج٥/ ص٢٢٦.

(٤) انظر النسائي، ج٥/ ص٢٢٧.

ولقد أمر ذات يوم بقلع الشجرة التي بايع المسلمون تحتها رسول الله ﷺ، من أجل الأخذ بالثأر لسفيرهم الشهيد، خشية من أن تتحول في المستقبل إلى موضع تقديس مفرط قد يفسد عليهم معنى من معاني التوحيد.

إذن، فإن الموازنة والخلاصة اللتين توصل إليهما بروكلمان تعدان سريعتين وغير صائبتين مطلقًا.

إن التطرف لا يعالج بتطرفٍ من مثله. وعليه فلا نجاري المستشرقين برد فعل نقيض ينفي على الإطلاق كل أثر يكون الإسلام قد تبناه لقصد معين، فيما يكون قد سكت عنه الشرع أو السنة، أو كان أثارة من تعاليم الأنبياء المندثرة، أو بقية من الفطرة السليمة في الإنسان، فأقره أو أجازه.

يقول محمد حميد الله الحيدر آبادي: «وأما بالنسبة إلى عادات العرب المشركين الذين لم يتبعوا كتابًا سماويًا، فقد نقل ابن حنبل (في مسنده، ج٣، ص٤٢٥) حديثًا مرفوعًا إلى النبي ﷺ معناه أنه يعمل في الإسلام بفضائل الجاهلية... وأن المؤرخين المسلمين، مثلا ابن حبيب البغدادي وغيره قد دونوا قائمة طويلة لسنن الجاهلية التي أبقاها الإسلام لأنها كانت لا تنافي أصول الإسلام بل توافقها»[1].

ويضرب لذلك أمثلة الدية بمئة بعير، والقسامة لتصديق صحة الشهود، وبعض أحكام خراج الأرض.. إلخ.

فهذه العادات أو السنن أو الأعراف التي تشكل قسمًا من أحكام الفقه الإسلامي، تندرج ضمن ما يسمى في السنة النبوية «بتقرير النبي»[2] دون أن يرى الفقهاء في ذلك غضاضة أو عقدًا أو تلفيقًا، أو ما اصطلح عليه الاستشراق

(١) ضمن مجموعة دراسات لخمسة من العلماء المختصين: هل للقانون الرّومي تأثير في الفقه الإسلامي؟، ص٢٩-٣٠.

(٢) المرجع السّابق: ص٣١.

المتبذل بالامتزاج والتأثير أو الاستعمارات بالمعنى السلبي والمرمى الانتقاصي.

٢- الأصل الأسطوري:

قال تعالى: ﴿يقولُ الّذين كفرُوا إنْ هذا إلاّ أساطيرُ الأوّلين﴾ [الأنعام: ٢٥].

وقال أيضاً: ﴿وقالُوا أساطِيرُ الأوّلِين اكْتتبها فهِي تُمْلىٰ عليْهِ بُكْرةً وأصِيلاً﴾ [الفرقان: ٥].

على هذه الشاكلة يجيء رد الكافرين على حقائق الدين والتاريخ، فهم عندما يريدون التقليل من شأن آية من الآيات، أو معارضة برهان، أو إنكار البعث مثلا، يرمون القرآن بأنه أساطير الأولين أو روايات الأقدمين.

لكن إذا كان تعريف الأساطير يفيد أنها رواية العجائب التي يلعب فيها الخيال الشعبي دوره في تحريف الوقائع التاريخية[١]، أو هي الحديث الذي لا أصل له، أو مما سطر من الأعاجيب، فإنه يجدر بالمتحلي بالروح العلمية الذي لا يقتنع بمجرد السرد، أن يذكر الوقائع التاريخية الحقيقية، ثم يبرهن بعد ذلك كيف حدث التحريف وعلى أي مستوى؟

وهذا النهج يبدو أنه مستعص كل الاستعصاء على حال د. سيدرسكي الذي خصص كتابًا كاملا يحمل هذا العنوان: «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وحياة الأنبياء». وكذلك يبتعد بروكلمان كل البعد عن الموضوعية عندما يقول: «إلى جانب هذه الترسانة من الأساطير اليهودية والمسيحية يضيف الرسول بعض الأساطير كأسطورة قبيلة ثمود التي يبدو أنه هو نفسه الذي وضع لها القصة السخيفة للنبي صالح من أجل تكميلها ضرورة»[٢].

(1) D. E. L,: op. cit., p. 571.

(2) K. Brockelman: op. cit., p. 24.

فهل أقام الدليل على ما يحوج إلى هذه "الإضافة التكميلية"؟ وهلا فسر ما يدعوها بالضرورة في زعمه؟ أم إنه يظن أن ما "يبدو" يكفي لتقرير أي ادعاء ويغني عن التحقيق العلمي؟ ثم كيف يتأتى التوفيق بين ما يطلق عليه بالاستعارات الأسطورية وبين الروح الاستدلالية في القرآن الذي يحث على اليقينيات والمنهجيات والتقصيات العلمية[1]. ولنا أن نتساءل ماذا يبقى من هذا المدَعَى وما يضارعه من التلفيقات غير الموفقة عندما تجيء حفريات الكشوف الأثرية وألواح الطين تؤكد صدق نصوص القرآن، وتدحض دعاوى مزيفي النصوص. وهكذا نجد في عشرات الوقائع والحفريات الأثرية ما يتفق مع القرآن الكريم. هذه الحفريات التي جرت في هذه المنطقة الممتدة من بابل إلى الشام إلى مصر إلى الجزيرة العربية، وخاصة منذ عهد سيدنا إبراهيم عليه السلام، وحيث انتشرت ذريته: إسماعيل وإسحاق.

وقد كشفت هذه الحفريات كثيرًا من أخطاء تلك الكتب القديمة التي كتبت في الأغلب وفق هوى خاص، وفي محاولة خاصة لإعطاء جماعة معينة وضعًا

(١) إنّ الاتجاه الأسطوري ليتنافى مع المنهج القرآني منذ الوهلة الأولى التي سيقت فيها أول آية تنزل بفعل الأمر بالقراءة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١] لتحدث بذلك، المناخ الفكري الجديد وتدشّن المنعطف الفكري الفاصل للبشرية بين عهدي الأسطوري والعلم. ويكفي للإشارة بعض هذه الآيات الإيحائية:

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

﴿كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٥].

﴿أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

خاصًا من أحداث التاريخ(١).

«واليوم، وقد جاءت كشوف الباحثين وعلماء الآثار والنباتات القديمة وعلم السلالات وأصول الشعوب جميعها مؤكدة لحقائق القرآن، ناقضة ومزيفة لما ورد في بعض الكتب القديمة، فقد أثبت البحث العلمي أن ما جاء في القرآن لم يكن يعرفه أحد في فترة نزوله، ولذلك فلابد أن يكون من مصدر أعلى من الرسول الذي بلغه للناس»(٢).

أين هذا من التهويمات الخيالية والاتجاهات الأسطورية والحكايات المدخولة التي يتكئ عليها بعض المستشرقين مجازفة في محاولة لضرب قرآنية القرآن الكريم الذي تعرض لها بالنقد الشديد قبل أن يرفضها رفضًا باتًا بوصفها ذريعة لضلال العصور القديمة، أو وسيلة من وسائل الإبقاء على إرث عقائد الأولين واكتساب الإيمان، مُحِلا محلَها وجوب الاقتناع بعد تحصيل اليقين واستكمال التقصي والتدبر الواعي المسؤول. ولا يتم ذلك إلا بنبذ الخرافات والأساطير والأقاويل التي لا تثبت أمام مناهج العلم وأحكام العقل ولا يقبلها المنطق السليم(٣).

وبهذا يهوي ادعاء سيدرسكي والقائلين بأن محمدًا ﷺ قد ضمن النص القرآني بعض الأساطير من أي مصدر كانت، إزاء ما يصرح به القرآن نفسه حين يقول: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦]، وأيضًا: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾

---

(١) مجلة منار الإسلام، (ملحق)، عدد ٥، سنة ١١، ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٣) وفرق بين الأساطير التي يلعب فيها الزمن واللسان والهوى ما يفقدها قيمتها التاريخية والتربوية، وبين الأمثال التي يضربها القرآن ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]. لغرض تربوي وتوجيه إصلاحي وكذا الشأن في القصص القرآني ذي المغزى الهادف والعبر.

فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤].

ومن عجبٍ ادعاء بعض المستشرقين للنزعة الأسطورية في الإسلام، على حين أن «المنهج التجريبي قد انتقل من الحضارة الإسلامية إلى مراكز الثقافة الأوروبية فأثرت فيها تأثيرًا كبيرًا وحولت اتجاهها من المناهج الأسطورية إلى المناهج العلمية التجريبية الحديثة»(١).

وهذا أمرٌ بات من المسلمات العلمية التي لا يماري فيها منصف من العلماء أو الفلاسفة الأحرار.

٣- فرضية الاستعارات:

ليس أفضل عند المستشرقين من فرضية الاستعارات أو القول بالوراثة لاجتثاث كل أصالة، وتلويث كل أرومة. ففيما يتعلق بالإسلام خصوصًا، تلصق به خريطة قائمة من الاستعارات الباطلة. فتارة هي استعارات فارسية: «ويبقى عنده (محمد) كما عند النصارى الأراميين، تمثلات إيرانية»(٢).

وتارة هي اقتباسات يهودية: «في حين أن محمدًا لم يُصَلِّ بمكة إلا مرتين في اليوم، ها هو ذا بالمدينة يصلي ثلاث مرات!! على غرار!! اليهود. وفيما بعد تصبح هذه العبارة بتأثيرٍ من فارس!! خمس صلوات يومية»(٣).

وإذ يجاري هنري ماسي تغليب الاقتباس الفارسي على هذه العبادة يقطع بأن هذا العدد في أدائها لم يحدد دون شك في حياة محمد، ولا نستطيع، حسب زعمه، أن نقول بالضبط في أي عصر تم ذلك(٤).

(١) محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ص٩٠.

(2) K. Brockelman: op. cit., p. 22.

(3) ibid.

(4) H. Massi: L'Islam, p. 118.

وكأنه يريد أن يتجاهل كل الفترة المدنية التي استغرقت من حياة الرسول النشيطة مساحة عشر سنوات كاملة، والصلوات الجماعية بالأخص التي أقيمت خلالها بأذاناتها المتكررة، وحسبنا هذا تعقيبًا وتصويبًا.

إن الذي يؤكد الاتجاه التهجيني المقصود، والصدوف عن البحث العلمي المجرد، تجنيد إحدى الجامعات الغربية الشهيرة لكثير من الطاقات العلمية من أجل خدمة هذا الغرض المبيت والمكافأة عليه.

فقد أشار إلى ذلك إ. مبارك بقوله: «وهكذا على إثر مبادرة من جامعة بون التي اقترحت سنة ١٨٣٠م إجراء المسابقة التالية:

"Inquiratur in fontes Al Corani Sen legiomohammedicar cos qui ex Judaismo derivandi Sunt"

فإن جيجر يرد بالإيجاب على سؤال ما إذا كان محمد قد استفاد من الاقتباس من الغير؟ ويرتب هذه الاستعارات المزعومة في ثلاث نقط كالتالي:

أ ـ الأفكار المعبر عنها بألفاظ عبرية غريبة عن اللغة العربية.

ب ـ المظاهر أو وجهات النظر الجديدة (التي تنطوي على عناصر يهودية) والمتعلقة بالعقيدة والأخلاق والحياة الاجتماعية.

ج ـ وقائع تاريخية أو أسطورية[1].

ولعله يحسن أن ندرس هذه "الفرضيات" في ضوء القاعدة العلمية المنطقية التي ذكرها الأستاذ بيير نواي حيث قال: «إن فرضية من هذا النوع، لا يمكن أن تصبح علمية ما لم تشتمل أولاً على عنصر سلبي، وذلك بعدم منافاتها للوقائع الثابتة، وإذا كانت تتنافى مع واقع من الوقائع المادية فليس من المفيد

(1) Y. Moubarac: Abraham dans le Coran, p. 165.

إذن أن نذهب بها إلى أبعد من ذلـك، وإنما نجلبها إلى مستـودع المهملات التي لم تعد صـالحة لشيء، وذلك لأن كل منطق مهمـا حسن لا يمكن أن يكون له أدنى قيمة إذا عـارضته الوقائع التاريخية، كمـا أنه لا يجوز لشيء أن يبقى أمام معارضة الحقيقة التاريخية.

«ومن جهة ثانية فإن فرضيـة من هذا النوع، إذا شئنا أن تكون علمية ومفيدة فيجب أن تلقي لنا نورًا بصورة أحسن من غيـرها من الفرضيات على أكبر عدد من الوقـائع الممكنة، وأن تشـرحهـا بصورة أتم، وأن تسـمح لنا بفـهم المعنى بصورة واضحة»(١).

وللرد، بكل بساطة، على هذه المزاعم التي هي أقل من أن ينهض بها مجرد الاحتمال، لورود النهي الصريح في شأنهـا كقوله سبحانه: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنُوا لا تقُولُوا راعِنا وقُولُوا انظُرْنا واسْمعُوا﴾ [البقرة: ١٠٤]. ناهيك عن أن يقوم بها دليل. نسوق تفنيدًا لطيـفًا لمالك بن نبي في كتابه الذي يحـاول فيه بناء "نظرية حول القرآن"، يقول فيه: «غيـر أن كل الأبحاث التي خصصت لاستقطاب أثر هذا التأثير في الوسط العربي قبل ظهور القرآن، لم تأت بأية نتيجة إيجابية. إن هذا الوسط ليبدو في آدابه وفلكلوره وسط الأمية العامة.

ولقد كـان بالفعل وسط الأمـيين بالتعـبير الـتاريخي للقرآن الـذي يخاطب العرب الجاهليين بقوله: ﴿كما أرْسلْنا فِيكُمْ رسُولاً مّنكُمْ يتْلُو عليْكُمْ آياتنا ويُزكِّيكُمْ ويُعلِّمُكُمُ الْكِتاب والْحِكْمة ويُعلِّمُكُم مّا لمْ تكُونُوا تعْلمُون﴾ [البقرة: ١٥١].

(1) M. Pierre Noaille: Droit Romain approfondi (cours de Doctorat) Paris 1938/ 1939, p. 90.

نقـلا عن مقـال محمـد معـروف الدّواليبي ضـمن" هل للقـانون الرّومي تأثير على الفـقه الإسـلامي؟ ص٩١-٩٢.

أمـا عن الوثائق المكتـوبة في ذلك العـصر فنادرة: إذ إن الحـصـيلة الفكرية وكذلك الفـولكلورية لم تكن مسجلة إلا بطريقة شـفوية نُقِل أهم ما فـيها من ناحية أخرى إلى قرون الآداب والعلوم الإسلامية»[1].

٤- تأثير الهلينية:

إذا كانت الهلينية قد أحدثت تغييرًا عمـيقًا في الثقافة الرومانية، فليس الأمر كذلك بالنسبـة إلى سائر الثقافـات، ولذا فإن الزعم بأن التيار العـقلاني مرتبط عمـومًا في تاريخ الفكر بالهلـينية هو دعم لتلكم النظرية ذات الصلة بتـفسـير عرقي للتاريخ والتي كانت رائجة آنذاك[2].

وعلى هذا النحـو ترى المجحفين يتـجاهلون عـمدًا فضل الـفكر الإسلامي وأصالتـه. وإذا كانت الهلينيـة تقوم أساسًـا على الأرسطية، فـإن المسلمين قد أعرضوا عن تبني منطقها بالرغم من محاولات تنازلية وأخرى ذات مرونة عرف بها بعض الفـلاسفة كـالكندي (٧٩٦-٨٧٣)، والفارابي (٨٧٢-٩٥٠)، وابن سـينا (٩٨٠-١٠٧٤)، وابن رشد (١١٢٦-١١٩٦)، الذين أرادوا أن يطوعـوا الفلسفة اليونانية فتتماشى مع مفهـوم التوحيد. فالكندي مثلا، لما كان غير قادر على تبرير إدخال الفلسفة الإغريقية في الثقافة الإسلامية، تراه يعمد إلى مجرد وضع مقولاته إزاءها. أمـا عن منطقه، فإنه كان يقلد فيـه أرسطو تقليدًا أعمى غير أنه كان يحتفظ بالتصور القرآني للخليقة[3].

وأما الفارابي فـإنه، إذ يتأرجح بين الجدلية اليونانية ونـبوات الإسلام "نجده

(1) M. Bennabi: Le phenomene Coranique, p. 171.

(2) M. Rodison: L'Islam doctrine de progres ou de reaction? p. 256.

(3) R. Garaudy: L'Islam habite notre avenir, p. 150.

يترك هذه الفلسفة العملية النفيسة المستمدة من وحي القرآن، حيث إن الله يخلق في كل حين ما يشاء، ليقع في خضم فلسفة الكائن التي نخرت سائر الفكر اليوناني ابتداء من برمنيد إلى أرسطوطاليس" .

وأما الفلسفة النبوية فإننا نجدها عند ابن سينا الذي لم يتوصل إلى فك الخناق القاتل عنها في الفلسفة الإغريقية، إلا في صورتها الأولية في بعض ملاحظاته حول شبه عالم الإلهيات لدى أرسطو حيث تأملاته في الوجود بعد الموت.

وأخيراً مع ابن رشد تزداد الشقة اتساعًا، ويستهلك الفصم بين الفلسفة والحياة الكاملة، بين الحياة والروح التي يتطلع إليها الصوفية. وهو الذي ساق هذا التشويه المزدوج إلى الفلسفة الغربية فمدد في موتها قرونًا ستة، من جراء تخليها عن البعد النبوي والحياتي، وتنطلق هذه الحشرجة مع ما أطلق عليه تكلفًا بالنهضة(١).

ولعلنا لا نجافي الحقيقة إذا شاطرنا الرأي القائل بأننا في أمر هؤلاء كالفارابي وابن سينا والرازي وأضرابهم إنما نستفيد منهم في جوانب الطبيب والعالم(٢) والمبتكر، أما في جوانب الفيلسوف والمفكر وما يتصل بالعقيدة والأخلاق والمثل فإننا لا نأخذ بآرائهم المضطربة اضطرابًا شديدًا، بل يتعين علينا أن نكشف زيفها ونري الناس ميونها وحيفها.

ويضيف الإمام الشافعي إلى جانب النقاد المسلمين أن المنطق الأرسطي الذي يقوم على أساس خصائص اللغة اليونانية، يختلف اختلافًا كبيرًا عن الأدوات

(1) R. Garaudy: op. cit., pp. 151-157.

(٢) أنور الجندي: مؤلفات في الميزان، مجلة منار الإسلام (ملحق)، العدد٥، السنة ١١، ص٩٣.

المفاهيمية التي تمنحها لغة الإسلام الأولى، حيث إن خطأ تطبيق الأرسطية على البحوث الإسلامية لا يمنع من تداعي المتناقضات الفاحشة في رؤية الأشياء وتفسيرها.

يرشد إلى ذلك ويؤكده نص للشافعي ينقله إلينا السيوطي وهو: «ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس»، ويعلق السيوطي على هذا بقوله: «وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربيةِ والبلاغةِ الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع..»[1].

وصحيح أن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي، ولكن عن الإسلام ذاته - هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق، لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية، وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي»[2].

وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن معلمًا للمسلمين الذين لم يدخروا جهدًا في نقد منهجه والهجوم على ميتافيزيقاه، ورفض منطقه الذي يدعو إلى "القوقعة التأملية".

وعلى الرغم من مقاومتهم للفكر اليوناني عمومًا لاسيما بعد ما ترجموا الفلسفة اليونانية في غضون العصر العباسي، حيث إن المعارضة بدأت منذ اليوم الأول، «ذلك أن الفكر الإسلامي كان قد تم تشكيله قبل الترجمة على أساس قيمه القرآنية من التوحيد والأخلاق، ومن الربط بين الوحي والعقل، ولذلك

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، ص٢٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٧.

فإنه كان من العسير أن تنصهر فيه الفلسفة اليونانية أو ينصهر فيها، خاصة وهي فلسفة مجتمع وثني قام على العبودية وإعلاء الشهوات وعبادة الجسد، فضلا عن محاذير الترجمة من فساد وانتحال وتحريف نصوص»[1].

وعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية تقر القضايا الثلاث الكبرى التي عارضها الغزالي، نهاية المطاف، في الفلسفة الإلهية لاختلافها مع المفهوم الإسلامي من:

- قدم العالم.
- وزعمهم أنه، جل وعلا، لا يحيط بالجزئيات.
- وإنكارهم للبعث[2].

ولئن كان الغزالي يُعَدُ المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين، حيث اعتبر منطق أرسطو شرطًا من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، فإنه تنبه آخر الأمر، بعدما وجهت له اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين، إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسي على إلهيات المسلمين من تناقضات[3]. وأنه إذا كان ممزوجًا بإلهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدي به إلى الابتداع، كما هو عند المعتزلة، أو الكفر كما هو عند الفلاسفة[4].

على الرغم من هذه المواجهات العنيفة الرافضة للهلينية ككل، فإن الفكر

(١) سامي النشار، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) أنور الجندي: **مؤلفات في الميزان**، ص٨٨.

(٣) سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام**، ص٦٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١٨٤.

الإسلامي لم يسلم مع ذلك، في جزء منه لا يُستهان به، من تيار "الهلينة" أو الهلسنة" : 'Le Courant hellenisant ou hellenisation'

فقـد كان هناك بتعـبيـر علي سامي النشار "الهليـنيون الإسلامـيون" الذين انقسموا أمام التراث الأرسططاليسي قسمين:

ـ القسم الأول: فلاسفة الإسلام، وهم ليـسوا في الواقع إلا شراحًا للتراث اليوناني وامتـداداً للشراح الإسكندريين المتأخرين، فقبلوه كـوحدة فكرية كاملة واعتـبروه قانون العـقل الذي لا يتزعـزع، وحاولوا التوفـيق بين العناصر غـير الأرسططاليسية وبين منطق أرسطو؛ وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون أو الأفلاطونيون المحدثون.

ـ القسم الثاني: فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا إلى الرُّوَاقـيـة ورفضـوا كـثـيـراً من عناصـر منطق أرسطو. وهؤلاء هم الشـراح الإسلاميون الرواقيون. . .

أما المتكلـمون والأصوليـون الأولون فلم يقبلوا المنطق الأرسططالـيسي على الإطلاق، وحاولوا إقامـة منطق جديد بالكلية في جوهره. ووقف فـقهاء أهل السنة والجماعـة من المنطق الأرسططاليسي بل من المنطق اليونانـي على العموم موقف العداوة التامة. . .»[1].

وممن "تهلينوا"[2] في زماننا مُـقَرَنين في أصفاد التـبعية لعصـر التأمل الذي كان سمة الفكر الإغريقي، قومٌ "متأوربو"[3] الزعم بأن «الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشـوهة لحضارة اليونان، أو لم تكن غير جسـر عبرت عليه

(١) سامي النشار، المرجع نفسه، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢) "تهلينوا": نحت من الهلينية بمعنى تَبَنَّوا الفكر الهليني.

(٣) "متأوربو": نحت من أوروبا بمعنى اصطبغوا بالفكر الأوروبي.

هذه الحضـارة إلى أوربا. كانت حضارة الإسـلام وفكر الإسلام إذن ـ في رأي هؤلاء ـ ذيلا لحضـارة اليونان وترديداً لهـا. وقد تابع أوربا في العقـود الأربعة الأولى من هذا القـرن ـ هذا الجـيل المأفـون ممن دُعُوا بالمجـددين وقـادة الفكر ورجال الرأي»[1].

ومن أبرز دعاة الهلينية الحديثة وأشهرهم لطفي السيد حيث يقول في «مقدمة ترجمة كتاب (الأخلاق): مع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على كتب أرسطـو فـإن فلسـفة أرسطو هي التي غلبت علـى الفلسفة العـربية وطبـعتـها بطابعها (. . .).

وقـد علق عليه صـروف، محـرر المقتـطف (يناير/ كانون الثـاني ١٩٢٥م) فقال: إن ما قاله الأستاذ (يعني لطفي السـيد) يؤيده الكتاب الأوربيون الباحثون في الفلسفة العربية، من أن ما يعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم واللغة، فـهو فكر يوناني منظم عُبِـر عنه بلغة ساميـة، وحُوِر بالمؤثرات الشرقـية وأُدخِل بين أهل الإسـلام بمؤازرة واسعي الصدر من خلفـائهم، وبقي حيا بغيرة جمـاعة من المفكرين الذين لم يخشوا من المجاهرة بآرائهم، على أن أمتهم أساءت بهم الظن. .[2].

لكن هذا الدس في اتجـاه الفكـر وفي رجـاله مما يندرج في حلبـة الصـراع الفكري بخاصة، والحـضاري بعامة، لم يكن ليخـفى على المتأصلين في العلوم الإسلامية، والمتشبعين بروح العـقيدة، أو لينطلي عليهم هذا المسخ في الثقافة، أو هذا التشويه في الفكر، بحيث إن تربية الحس الإسـلامي وزرع مفاهيم التوحيد

(١) سامي النشار، المرجع نفسه، ص٧.

(٢) أنور الجندي: مؤلفات في الميزان، ص٨٥.

والنهل من المعارف الإلهية سرعان ما جعلت المسلم يفطن إلى ما يتربص به وبتراثه من دوائر.

من ذلك ما تنبه إليه البحاثة أنور الجندي عندما أدرك أن لطفي السيد إنما قد جيء به وبتلاميذه وأتباعه بوصفه أستاذ الجيل رئيسا للجامعة المصرية سنة ١٩٢٥م ليفتح الباب لطه حسين وغيره في الدعوة إلى الإغريق وأرسطو ومذهب الأصنام اليوناني[١].

أسباب رفض المنطق الأرسطي:

يرد الأصوليون وكذلك الفلاسفة المسلمون، ومن بينهم الغزالي، سبب رفض هذا المنطق إلى الاختلاف القائم بين النظرة الأرسطية لما وراء الطبيعة وعلم الإلهيات الإسلامي.

كما يرجع السبب في ذلك إلى المرونة التي يمنحها الإسلام للإنسانية في تطورها، في حين يعتبر المنطق الأرسطي قانونا عامًا وثابتًا، علاوة على الاختلاف في المنهج.

وإذا كان القياس يسم روح الحضارة الإغريقية بقدر ما يعبر عنها في نفس الحين، فإن المنهج الاستدلالي والتجريبي يميّزان روح الحضارة الإسلامية[٢].

ويلخص سامي النشار أسبابًا أخرى يضيفها ابن تيمية إلى جملة دواعي نبذ الفكر اليوناني، منها:

١ـ أن المنطق الأرسطي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال.

---

(١) أنور الجندي: **مؤلفّات في الميزان**، ص٨٦.

(٢) أنور الجندي: **أخطاء المنهج الغربي الوافد**، ص١٣٠.

٢ـ أن الإسلام يفي بالحاجة الإنسانية المتغيرة، بينما المنطق الأرسطى يعتبر قوانينه كلية وثابتة.

٣ـ أن الصحابة والأئمة لم يشتغلوا بهذا المنطق الأرسطي بل زهدوا فيه مع توصلهم إلى كل نواحي العلم(١).

ويبرع الأستاذ أنور الجندي في تحليله الفلسفي ـ البنيوي للمجتمعين اليوناني والإسلامي الذي استتبع اختلافا في المنهج والفكر لكليهما، عندما يقول: "إن منطق أرسطو يعبر تعبيرا دقيقا عن المجتمع اليوناني العبودي المنقسم إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون، السادة هم الصورة، والعبيد هم المادة، ولكن المجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمع اليوناني اختلافا كبيرا، فدولته تقوم على الأخوة والمساواة، وتنطلق من نقطة النظر في السماوات والأرض والعمل والكسب والسعي والتجريب"(٢).

وصفوة القول: إن الذي يتقرر من نقد المنهج التهجيني أنه منهج مصطنع لا يخدم العلم، ويقصر عن فهم طبيعة الإسلام، ويغرق في الذاتية عند التفسير، ويبتعد عن المنطق والموضوعية عند التحليل. والسبب الرئيسي في إخفاقه، يرجع إلى الأدوات المفاهيمية والمقولات الملتوية التي يستخدمها في التهجين والتشويه. والنتيجة أننا نرى فيه ما يراه في الإسلام، مع فارق أنه يمدنا بأدلة التلفيق والتعصب.

والذي هو ذو مغزى ما توصل إليه جوتشالك من "أن قضية التأثير والتأثر بين الإسلام وغيره من الأديان والعقائد السابقة التي أثارها المستشرقون ـ ولا زال

---

(١) النشار: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص٣٥٣.

(٢) أنور الجندي: المؤامرة على الإسلام، ص١٥٩.

بعضهم يضرب على وترهـا ـ قد ثبت بطلانها علميا، فالإسلام لم يأخـذ شيئا من غيره، وإن وافقت بعض تعاليـمه ما عند الآخرين، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لم يقتبس شيئا من العقائد الأخرى، لأنه كان أميًا فلم يعرف ما عنـد الآخرين، بالإضافـة إلى ما ثبت من أن مـا أخبـر به وحي "بدليل أنه خارج عن قدرة البشر العقلية. فإذا قيل بعد ذلك: إنه تأثر بهذا أو بذاك فليس إلا ادعاء يفتقر إلى الدليل العلمي"(١).

إننا نعـتقـد أن الأسلوب التضـخيـمي يشوه المفـاهيم ويفرغ المعطيـات من محتوياتها الحقيقية.

فعندما يعرف الدين مثلا بأنه اتحاد بئيس التأم أي التئام، أو بأنه بقايا جاهلية، أو أنه خليط غيـر متجانس من الأديان القـديمة: شيء شبيه بالمخلوط الـيهودي المسيـحي، أو أنه تركيب من الأساطيـر والسحر وعبـادة الأرواح، أو أنه أيضا ركام من الطيرة والهوس وكل ما له صلة بالأعمال أو التأثيرات الجاهلية. . .

إذا كان الدين يعـرف على هذا النحو، فـمن المؤكد أن هذا المنهج أبعـد ما يكون عن الروح العلمية وعـن النزاهة المطلوبة في البحث والاهتمام باستـقصاء الحقـائق. والآكد من الكل أن هذا الأسلوب لا يسـاعد مطلقا عـلى تفهم دينٍ كالإسـلام. وبهذا فإنه يكاد يستـقر في الأذهان على الأغلب "أن المستـشرقين ليسوا أصحاب منهج علمي متفق عليه، ذلك لأن المناهج العلمية عادة ما تؤدي بالباحثين إلى نتـائج واحدة أو متقاربة في مـثل هذا النوع من الدراسات وقلما يوجد الـتباين بينـها والاختـلاف، فلو أن الدراسات الاسـتشـراقية تقـوم على الموضوعية والمنهج العـلمي كما يزعمون، لما اختلفت النتائـج التي يتَوصل إليها

(١) محمّد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص٦٦.

إلا اختلافا في وجهات النظر من حيث الفهم والاجتهاد"[1].

وليس من المغالاة في شيء أن يذهب الدكتور زقزوق، بناءً على ذلك، إلى اعتبار أن المرء يفتقد الموضوعية في كتابات معظم المستشرقين عن الدين الإسلامي، على حين أنهم يلزمون بها أنفسهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية كالبوذية والهندوكية وغيرهما: "فالإسلام فقط من بين كل الديانات التي ظهرت في الشرق والغرب هو الذي يهاجمَ والمسلمون فقط من بين الشرقيين جميعا هم الذين يوصمون بشتى الأوصاف الدنيئة. ويتساءل المرء: لماذا؟

ولعل تفسير ذلك يعود إلى أن الإسلام كان يمثل بالنسبة لأوروبا صدمة مستمرة. فقد كان الخوف من الإسلام هو القاعدة. فحتى نهاية القرن السابع عشر كان "الخطر العثماني" رابضًا عند حدود أوروبا. ويمثل في اعتقادهم - تهديدًا مستمرًا بالنسبة للمدنية النصرانية كلها"[2].

وعلى هذا، يمكن القول بأن هذا الضرب من الاستشراق الذي تشده ضغوط معينة في دراسته للإسلام "ليس علما بأي مقياس علمي، وإنما هو عبارة عن إيديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معيّنة عن الإسلام..."[3].

(١) عدنان محمّد وزان: الإستشراق والمستشرقون. سلسلة دعوة الحقّ، ص١٢١.

(٢) محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، ص١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٠.

الباب الثالث

المنهج المادي في فهم الإسلاميات

الفصل الأول

التفسير الماركسي للإسلاميات

المنهج المادي

أولاً: المنطلقات التاريخية للتفسير المادي المعاصر

إن المنهج المادي الذي ينتهجه المستشرقون بصفة عامة، وأولو الاتجاه الماركسي بصفة خاصة، لا يعطي تفسيرا كاملا ولا حقيقيا للظاهرة الإسلامية، وإنما يعمل في الواقع على تشويهها.

ولكي نفهم جيداً الاتجاه المنتهج في التفسيرات المادية للدين وخطأ تعميم نتائجها على الإسلام، يجب علينا أن نعود إلى حركة جمع الموسوعات في القرن الثامن عشر الذي عرف في الغرب بـ"نفي الواقع فوق الحسي، وإحلال اعتقاد جديد محلة يتمثل أساسا في سيادة العقل باعتباره "عقيدة" حقيقية تمثل بداية لتدشين عهد العقلانية"(١).

غير أنه يجب أن نلاحظ أن هذه العقلانية قد امتزجت هكذا مباشرة منذ مطلعها بفكرة طبيعيات آلية (أو فيزيقاميكانيكية) مما ترتب عليه منطقيا إقصاء كل معرفة ميتافيزيقية حقيقية.

ولذا نلفي أن أول ما تمخضت عنه العقلنة(٢) في النظام العلمي كان الميكانيكا أو الآلية الديكارتية.

---

(1) R. Guenon: **Le regne de la quantite et les signes des temps, p. 123.**

(٢) العقلنة أي: (Rationalisation) وهي حالة انغلاق الفكر على مفهوم محدّد، أو مجموعة من المعطيات المحدّدة، بحيث تصبح هي الواقع والحقيقة، وعلى هذا الأساس تختلف العقلنة عن العقلانية أي (Rationalite) بما هي حوار بين الإنسان والعالم يسعى إلى عقد نوع من التطابق بين الواقع والمعقول. كما تختلف العقلنه عن المذهب العقلي أي (Rationalisme) القائم على إخضاع جوهر الأشياء كافة، بما فيها العلم والقيم وغيرها، إلى العقل.

(راجع سمير سليمان: "الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب الغربي"، مجلة المنطلق عدد ٣٩، هامش ص٤٥).

ويقتصر الاتجـاه الميكانيكي أو الآلي على الجانب الوصفي للأشيـاء كما تبدو للعيان في مظاهرها الخارجية ويعجز عن إدراك العلة فيها.

وهكذا يرى فينون أن الفـيزيقا الآليـة التي كان ينتهـجها ديكارت كـانت قد مهدت فعلا الطريق للمذهب المادي. .

"وهل المادية إلا تكميم للأشياء واقتصار على اعتبار الكم فيها دون الكيف؟ وليس بعد هذا إلا أن يتم الإعداد لهذا التحويل الانتقاصي" وصياغته في نظرية تتناسب مع هذا الغرض المبتغَى من وراء هذا التيار المادي.

وعلى هذه المهمة بالذات انكب جل العلم العصري كل الانكباب، حتى ولو لم يعلن إعلانا ظاهرا أنه ذو اتجاه مادي"(١).

١ـ المعطيات الدينية في دراسة الغرب:

إن خطر هذه النظريات يكمن في رأينا، لا سيما على الصعيد الابستمولوجي أو المعرفي، في السطحـية التي تعالج بهـا المعطيات الدينية باستـمرار، وتطرح بواسطتها مختلف القضايا الإسلامـية، مما يقود حتمًا إلى تحليلات، أو قل إلى تأويلات، مـوغلة في الذاتية، بل وإلى اسـتنتاجـات خاطئـة تماما، مـا دامت الواقعة الإسلامية موضع تحليل تستعمل فيه أدوات علمية مادية بحتة. بالإضافة إلى كونها ذات اتجاهات إيديولوجية. وبالتالي فـإنها تختلف اختلافا جذريا عن الأدوات المفاهيمية الأصلية الخاصة.

إلا إن الخطأ الرئيـسي الذي تقع فـيه الروح العـصريـة للبحث لدى علمـاء الغرب يتجـلى أساسا في كونها تـشعر بعدم القدرة علـى "الهضم" أو الإقرار بخاصـية الظاهرة الإسلامـية بالمفهـوم الشامل، إلى جـانب خصوصـية المنهج

---

(1) R. Guenon., pp. 132-136.

الإسلامي وأصالته في التحليل، مما سنعرض له في أوانه.

وبإمكاننا أن نلمع إلماعا سريعا، متوخين في ذلك الإيجاز ما استطعنا، إلى هاتين المشكلتين المنهجيتين الكبريين، واللتين تعتبران على العموم مسؤولتين عن التعميمات المتسرعة وغير المبرهنة، وبالتالي غير المقبولة، بالإضافة إلى نتائج أقل ما يقال فيها إنها: إما تحصيل حاصل، وإما يكتنفها الغموض والضبابية، وهما: الفهم الغربي الخاص للدين، والتحليل المادي له.

٢ـ الفهم الغربي الخاص للدين:

فالمشكلة الأولى يمكن تفاديها بطبيعة الحال بمجرد اعتبار الظاهرة الإسلامية ككلّ ليس كواقعة دينية بحتة، منفصلة أو معزولة عن غيرها بصفتها مطروحة طرحًا دينيًا، أو منظورًا إليها من هذه الزاوية، النظرة التي يوحي بها المفهوم الإغريقي اللاتيني للدين.

ففي هذه الحالة تؤول دراستها طبعا إلى علم الاجتماع الديني، على حين أنه ينبغي اعتبارها ظاهرة اجتماعية إسلامية كاملة، أي إذا استعرنا المصطلح الخلدوني باعتبارها "ظاهرة العمران" مضيفين إليها نعت الإسلامي في مقابل علم الاجتماع الرأسمالي وعلم الاجتماع الماركسي والصيني . . . أي إنها موضوع علم اجتماع مستقل. . . هو علم الاجتماع الإسلامي مبدئيا. وهو علم كما سنرى[1] يختلف أيما اختلاف، ليس عن علم الاجتماع الديني فقط، ولكن عن كل علم اجتماع عام، قديم أو معاصر أيضًا.

٣ـ التحليل المادي للدين:

وأما المشكلة الثانية فتتمثل في أن المنهج الغربي ينحو في التحليل منحًى

(١) راجع ص ٢٢٨ من هذا البحث.

جدليًا (ديالكتيكيًا)، وبالتالي ماديًا لا يستثني من ذلك حتى الظاهرة الدينية ذاتها، مما يؤدي بالضرورة وبشتى الطرق الانفصامية[1]، إلى إقصاء الظاهرة الدينية ما دام الدين يعتبر مشكلةً ميتافيزيقية أو روحية بحتة، وإما إهمال عواملها النفسية ـ التاريخية.

وعليه فمن السهل أن نستنتج، ولا غرو، عدم إمكانية تطبيق هذا المنهج على الظاهرة الإسلامية، لسبب بسيط ومزدوج في آن واحد: وهو أن هذا المنهج ينظر إلى الدين نظرة غربية أي لائكية انفصامية من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يحمل تصورًا يهوديًا ومسيحيًا عامًا للكون والحياة. كل منهما يتعارض عمليًا ومبدئيًا مع التصور الإسلامي.

٤ـ إلحادية المذهب المادي المعاصر:

"المادية" لفظ يزخر باستعمالات مختلفة، ليست كلها نفيًا بالضرورة للوجود غير المادي.

فأن يعتقد المرء في "أصالة المادة" ليس كفرًا، أو أن يخلص إلى أن للمادة واقعًا موضوعيًا، يحده الزمان والمكان، خارج نطاق الافتراض الذهني والاعتبار العرضي، فذلك ليس إلحادًا أيضًا.

وإنما هو اتجاه مخالف "للمثالية" التي تنكر أن يكون للمادة هذا الواقع العيني المحسوس المتطور.

وعليه فإذا كانت النظرة مادية أو كان التحليل ماديًا بهذا المعنى، فإنهما لا ينافيان الإيمان ولا ينقضان التوحيد، بل إنهما ليشكلان أفضل السبل لمعرفة الخالق، سبحانه، من خلال النظر في الظواهر المادية للكون.

(١) التي تفصم الدّين عن الحياة.

وأما إذا أطلقت كلمة "المادية" على إنكار الوجود اللامادي، وانحصرت الموجودات في الماديات، وخضع كل ما في الكون لقوانين المادة، وأنه لا حقيقة إلا لما يقع تحت الحس، غير نابع من مصدر ميتافيزيقي، فتلك هي المادية الملحدة.

غير أن هذا الإنكار لما وراء المادة أو هذا الرفض لعالم ما فوق المحسوس، ليسا بجديدين في الواقع، ولا هما ثمرة للتطور العلمي الحديث كما قد يخيل للبعض.

وذلك أن المسلمين كانوا قد أطلقوا قديما، على منكري الله تعالى، وعلى الماديين الذين ينكرون ما وراء الطبيعة، وصف "الدهريين" أخذا من الآية الكريمة: ﴿**وقالُوا ما هِي إلاّ حياتُنا الدُّنْيا نَموتُ ونحْيا وما يُهْلِكُنا إلاّ الدّهْرُ وما لهُم بذلِك مِنْ عِلْمٍ إنْ هُمْ إلاّ يظُنُّون**﴾ [الجاثية: ٢٤].

٥ـ ركائز المادية الحديثة:

وإذ تتعارض المادية كلاسيكيًا مع الروحانية، وفي الجدل الماركسي، مع المثالية من ناحية، ومع الوضعية من ناحية أخرى(١)، فإنه بالإمكان إذن استنتاج الفرضيات التالية للركائز التي تقوم عليها وهي:

الأولى: اعتبار وجود المادة أسبق من وجود الروح. مما يستلزم إنكار الخالق وعدم الاعتراف بالدين وما إليه...

الثانية: انتهاج التجريبية (الامبيريقية) مقابل العقلانية.

الثالثة: المعادلة ـ البيوترموديناميكية ـ التي ترى الإنسان مجرد مريء أو تحيله كتلة ذات أبعاد ثلاثة وحسب: لحم ودم وعظم، كما يعتقد كثير من الماركسيين الذين يتجاهلون هكذا، القيم المعنوية وكل أساس روحي.

(1) G. Le grand: **Dictionnaire de philososhie,** p. 169.

فقد وصـفت "المادة" بأنها "الحقـيقة الموضوعيـة الموجودة بصورة مسـتقلة عن الوعي والمعطاة للإنسان فـي حواسه". وقد أضـفت هذه النظرية على "المادة" كل صفات الخلق والإبداع فأعطتها خصيصة الأزلية أي "لا محدودية الزمان" وخصيصة "لا محـدودية المكان" وبالجملة فقـد أصبحت "المادة" تلسكوبًا عـصريًا تنظر منه الحركة الماركسية إلى كل معطيات العلم، وتلخص به رأيها في أصل الحياة[1].

وأما الجدلية فـهي مجموعة الخصائص الأساسـية المتعلقة بالمادة، والتي تنتج طريقة خاصـة للحركة والسلوك، بحيث تشترك فـيها مستويات الـوجود كافة. ولقد اختـير لها هذا اللفظ «الجـدلية»، لأن هذه الخصائص الأسـاسية، أو هذه الأنماط في السلوك تستلزم باستمرار تغيير "أ" إلى لا "أ"[2].

هذا المفهـوم بالذات، عندما يسـاق في المعادلة العـامة للمـستشـرقين الذين يتبنون هذه الجدلية في بحوثهم، فـإنه يرادف اللا أسلمة: بحيث إن كل ما هو إسلامي، يصير بحسب بعض البقـايا "لا إسلاميا" أو "غير إسلامي". ثم إن الجدلية المادية ترتكز على هذا الثالوث:

ـ على أولوية الطبيعة.

ـ على تأليه المادة التي لا يرتبط وجودها الحقيـقي بشيء سوى بنفسها. ذلك أن واقع العالم يكمن في ماديته.

ـ على أن العقلانـية ليست إلا نتيجـة المادة التي هي في صيرورة مسـتمرة، وتقوم هذه الجـدلية المادية على التنـاقضيـة التي هي أساس الصـراع بين ما هو فكرة، وما هو غير فكرة. وعلى أساس نفي الروحانية في ذاتها مطلقًا.

---

(١) عبد الحليم عويس: ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة، ص١٣٢.

(٢) عمر عودة الخطيب: المسألة الاجتماعية، ص١٧٣.

ثانياً: تفرعات المنهج المادي وانعكاساته:

١ـ خطر المذهب الوضعي:

إن المذهب الوضعي، وهو سليل العقلانية التي ليست بدورها في الحقيقة إلا مظهرًا فلسفيًا على وجه الخصوص للمذهب الإنساني الذي يستهدف في نظر قينون تحويل كل شيء إلى وجهة نظر بشرية بحتة، أي إنها لا تتخطى في قصورها محدودية الإنسان.

إن هذا المذهب يرفض الاهتمام بالعالم ما فوق الفردي، فيعلن أنه غير "قابل للفهم" أو غير قابل للمعرفة(١).

وعمدة الفلسفة الوضعية أن تضع النسبية حيثما وجدت موضع المطلق، فكل شيء نسبي عرضة للتبديل والتغيير، ولا قرار لثابت على الإطلاق. "والوضعية التي نادى بها أوجست كونت(٢) الفرنسي، عدت الإنسان كائنًا يستطيع أن يشكل قِيمَهُ بنفسه ويحولها إلى دين وضعي، يضبط حركته الاجتماعية، ولا حاجة بعد إلى الأديان والقيم القديمة في زعمه(٣).

وإذ تنكر الوضعية كل تفكير ميتافيزيقي، وتستبعد البحث في الغايات والعلل

(1) R. Guenon: op. cit., p.146.

(٢) Auguste Comte (١٧٩٦ ـ ١٨٥٧م) فيلسوف فرنسي ومؤسسّ المذهب الوضعي (١٨٣٠م) من أهمّ مؤلفاته: (دين الإنسانية)، (دروس في الفلسفة الوضعية). (التعليم الوضعي)، ويعتبره الغرب مؤسسا لعلم الاجتماع، انظر:

G. le grand: Dictionnaire de philosophie, p.61.

تلميذ دي سان سيمون، اشتهر بقانون الأحوال الثلاثة، يدعو إلى دين يتعبّد (الإنسانية) ويربط المدن فيما بينها، وبذلك يقضي على الدكتاتوريات. انظر. سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ١٩٩ـ٢٠٥.

(٣) محسن عبدالحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ص٧٢.

الأولى فإنها لا تعترف بغير المحسوس الذي تعالجه بمناهج البحث التجريبي[1].

ويؤكد G. H. Lewis في كتابه فلسفة العلـوم عند كونت: أن الوضعية عنده تنتهي إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجـتماعي جديد؛ إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علميـة، وقد أقرت دينًا إلهُهُ الأكبرُ الإنسانية، وهي ترى أن البحث العقلي في موضوع المطلق لا طائل تحته لأن المعرفة نسبية، ولا يحاول الوضعـيّون أن يبرهنوا على نسبـية المعرفة بتحليـل العقل ونقده بل يدللون عليهـا بتأريخ العقل؛ فيـرى "كونت" أن العقل قد مـر بثلاث مراحل تصاعدية، من مرحلة الخضوع للدين وهي الدور اللاهوتي (theologique) إلى مرحلة الخضوع للميـتافيريقا (metaphysique) إلى المرحلة العلمية أو الوضعية (positive). وفي هذه المرحلة الأخيرة العالية، يستكمل اسـتبعاده ورفضه لكل المقررات والأصول الدينية والميتافيزيقية وآثارها[2].

إن هذه النظرية الكونتـية المشـهورة بـنظرية: قانون المراحل الثـلاث، والتي تعرضت لانتـقادات شديدة بـل وتفنيدات عديدة، لا تتطابق بـحال مع النظرة الإسلامية؛ فـالمرحلة الدينية مثلا توافق ما تسـميه الوضعية بالأنثـروبومورفيزم (anthropomorphisme)، وهي نزعة تأنيس الآلهة وإضفاء صفات بشرية عليها وتجسـيدها. وهذا بعـينه أحد أبشع مظاهر الشـرك الذي يتعـارض مع مفـهوم التوحيد في الإسلام كل التعارض.

وحسبنا أن نذكـر مثالا آخر وهو "أن العلم المصري القـديم قام على أساس لاهوتي ثابت قـائم، وهو مـا نشـاهده في علوم الهندسـة، التي بنت الأهرام

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، ص١٩٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والمقـابر، وعلوم الطب التي حنطت الجـثث لتخلد إلى الأبد، وحـتى يمكن أن تتـعرف عليـها أرواحهـا عند البـعث. . . وهذا وحده (وقـد حدث في فـجر الإنسانيـة الأولى) ـ يهدم تركيـبة "كونت" الوضـعية، وهذا مـعناه أن مرحلة التفكير الفلسفي، ليست سابقـة بالضرورة على مرحلة التفكير العلمي، فالواقع أن الفلســفة تبدأ حـيث ينتهي الـعلم، أو أن الفلسفـة هي نظريات العلم التي تكمله وتقنّنه"[1].

وفضلا عن كل المآخذ، فإن تقســيم مراحل الفكر البشري على هذا النحو، يغدو ـ من زاوية المنطق الإسلامي ـ غير صحيح، لاعـتماد "الكونتية" في تمييز المراحل على عامة الناس، بدلا من اعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الإنساني، هذا من جـانب، ومن جـانب آخر، فـمـا الذي يُلزِم بحـتمـيـة هذه المراحل "التاريخية"؟ وما الذي يثبت تسلسلها القهري الذي يلغي ـ بحكم التطور ـ نمط التفكير السابق ليؤدي إلى نمط لاحق ولا مناص؟

وقد تجتمع الأنماط الثـلاثة في أسلوب التفكير الفردي فيكون إلهيـا وفلسفيا وعلميا. وهذا الأسلوب الجامع لم تلتفت إليه المدرسـة الكونتية، بل إنها تعتبر استمرار وجود هذين النوعين من التفكير اللاهوتي أو الخرافي، والميتافيزيقي أو المجرد، جنبا إلى جنب، ناشـئًا عن عدم اكتمال شروط التـفكير الوضعي، أو العلمي. إلا أن هذا التجـاور محدود. فكلما تقـدم التفكير الوضعـي خسرت الفكرة اللاهوتية والميتافيزيقية عن العالم جزءًا من نفوذها بسبب عدم صلاحيتها كشـأن المناهج التي لم تعد صالحـة للاستعـمال، إذ إن وحدة العـقل والاتساق المنطقي التام رهن بهذا الشرط.

---

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، ص١٩٨ـ١٩٩.

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بد من اختيار أحد أمرين: إما أن نفكر طبقا للطريقة الوضعية، وإما ألا نفكر إطلاقًا وِفْقَهَا[1]. ومنهج مادي وضعي هذه حيثياته، خليق ألا يفهم حقائق الإسلام إلا أن يتعثر فيها أو أن يتلكأ في تشويهها.

٢ـ خطر المذهب التطوري:

إن الذي يذكر المذهب التطوري لا يملك إلا أن يذكر المذهب الدارويني تبعا لذلك، دون أن ينسى طبعا الاتجاه اللائكي الذي يعد أول ثمرة من ثمرات انفصام الكنيسة عن الدولة، أو ينسى كذلك نسبة هذا الاتجاه الجديد إلى الآثار المباشرة التي خلفها المذهب الوضعي.

ولقد أحدثت نظرية داروين[2] انقلابا في العلوم الأخرى؛ فقد أصبحت فكرة التطور خطأ أساسيًا في كل التفكير الإنساني في نهاية القرن التاسع عشر. وقد أدت هذه النظرية إلى فزع رجال الدين وحيرة الكنيسة التي اعتبرت داروين كافرًا وملحدًا ـ وقد كان بالفعل كذلك ـ ولكن لأسباب أخرى هي أنه لا يأخذ بما جاء في الكتاب المقدس حرفيًا.

هذا ولقد أدخل داروين مفردات نظريته في الفكر المعاصر له مثل: التطور والصراع من أجل الحياة... والانتخاب الطبيعي... والبقاء للأصلح. ولا شيءَ ثابتٌ في حياتنا إلا التغير.

(١) ليفي بريل: فلسفة أوجيست كونت، ترجمة د. محمود قاسم ود. محمد بدوي، ص٤٦ـ٤٧.

(٢) Charles Darwin (١٨٠٩ـ١٨٨٢م) عالم طبيعي وبيولوجي إنجليزي، صاحب نظرية النشوء والارتقاء القائلة بأنّ الحيوانات الراقية إنّما نشأت عن حيوانات دنيئة بفعل التطوّر والاستحالة، أو التغير العضوي؛ من مؤلفاته: (أصل الأنواع).

ولم يكن داروين هو وحده الذي نادى "بالتطورية"، فقد كان غيره كثيرون، ولعل أبرز من يهمنا هنا هو العالم الفرنسي لامارك[1] الذي عرف بمعارضته له في فلسفته المادية الآلية الصماء: فقد كان تطور داروين ماديا فقط تغلب عليه الجبرية والحتمية اللتين لا يستطيع لهما الإنسان فكاكا. على حين أن التطور اللاماركسي يغلب الإرادة باعتبار أن الظروف الصعبة لا تقتل الإنسان وإنما تمثل تحديًا يستجيب له المرء[2].

وإذ يستخلص من الداروينية نزعة إلى "حيونة" مفهوم الإنسان انطلاقا من التشابه الظاهري في القانون الواحد الذي خلق الله تعالى به الإنسان وسائر الحيوانات، فإنها تظل ناسية مساحة الاختلاف والتنافر، التي تجسدها شمولية شخصية الإنسانية لجانبه الحيواني البحت، وجانبه الإنساني الفكري والشعوري، الأمر الذي حدا بها إلى إنكار ثبات الصفات الخلقية والإنسانية القيمية، معتبرة الإنسان حيوانا اجتماعيا متطورا، لا ضوابط لتغييره إلا في إطار تكوينه الحيواني[3].

٢ـ١ . نص القرآن على سنة التطور:

وعلى الرغم من إننا نسلم بأن البحث في النشأة والتطور ليس محظورا على المسلم بل بالعكس فإنه محثوث عليه بدليل قول القرآن الكريم.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فانظُرُوا كيْف بدأ الْخلْق﴾ [العنكبوت: ٢٠].

---

(١) J.B. de Lamarck (١٧٤٤ـ١٨٢٩م) عالم طبيعي فرنسي، نشر (الموسوعة النباتية) و(توضيح الأصناف) (١٧٨٣ـ١٨١٧م)، يعتبر رائدًا في نظريتي "التوالد الذاتي" و"الاستحالة"، موضوع انشغالات داروين. (١٣٤٧).

(٢) عماد الدين خليل: مع القرآن في عالمه الرحب، ص٢٦.

(٣) محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص٧٣.

ومع أن النشأة التطورية منصوص عليها في قوله تعالى:

﴿وقدْ خلقكُمْ أطْوارًا﴾ [نوح: ١٤].

فإننا نتساءل عما إذا كانت هذه الأطوار مقصورة على الجنين في البطن؟ أم إن هذا مجرد رأي خصوصا وأنه لم يبت في الأمر نهائيًا بصريح قوله سبحانه:

﴿مّا أشْهدتُّهُمْ خلْق السّموات والأرْضِ ولا خلْق أنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

وعلى الرغم من أننا نقر بأن التطور نفسه سنة في الحياة، بل وحقيقة علمية وموضوعية ثابتة لا تطعن في الصنعة الإلهية، ولا تعني نقصا في الخلقة، بل هي مدعاة إلى طلب الكمال والجمال، وتأكيد للعناية الربانية بالسنة والقانون الإلهي للتطور إلى الأحسن والأكمل.

رغم هذا، يظل الإشكال، في رأينا، مطروحًا طرحًا كليًا على مستوى النشأة الإنسانية: هل يُطبَق على الإنسان الذي يتميز بالعقل والتكريم الإلهي، القانون نفسه؟ أي هل الإنسان مستنبط من سلالات أخرى؟ وهل حكمه هو حكم السلالات الأخرى، كما يزعم فريق من التطوريين؟

"وقد عارض الباحثون من العلماء البيولوجيين هذا الافتراض، ولكن قوى كبرى كانت وراء الانتفاع بالنظرية وتحويلها إلى نظرية للتطور الاجتماعي المطلق التي اشتقها - هربرت سبنسر، من نظرية التطور البيولوجي التي وضعها داروين، كان لها أبعد الأثر في معارضة الحقائق الأساسية الجامعة الرابطة بين نظام الثوابت والمتغيرات من حيث حاولت أن تلقي ظلالا بالملة على أنه لا توجد ثوابت مطلقا، وأن الحياة كلها تغير دائم وتطور مطلق، وهذا ما ذاع وشاع وسيطر بعد ذلك على مفاهيم النفس والأخلاق والاجتماع. والآن، وبعد مرور أكثر من تسعين عاما، يجيء العلماء ليعلنوا بطلان هذا كله، حيث

يعلن الدكتور جان بيفتو، رئيس المجمع العلمي الفرنسي بصراحة تامة: أنه لا علاقة للإنسان بالقدرة ولا تجانس بينهما»[1].

٢ـ٢. المنهج التطوري في دراسات المستشرقين:

وإذ نترك الإجابة لميادين العلم المتخصصة[2] لا يسعنا إلا أن نلتفت إلى المضاعفات الخطيرة والآثار السلبية التي آلت إليها تفسيرات العلوم الإنسانية في الغرب من جراء هذه النظرية، ومدى تأثر المستشرقين بها في تحليلاتهم المتكلّفة للإنسان، وتطبيقهم للمنهج التطوري في دراسة ظواهره.

(١) أنور الجندي: حركة اليقظة الإسلامية، ص٣١٧.

(٢) جاء في مقال Yvonne Rebeyrol ، تحت عنوان: «الكيمياء الحياتية تطور كشوف داروين»، في معرض الحديث عن تضافر العلوم المتخصصة على فهم أحسن لعلميات التطور، ما يلي:

«لقد أعطى داروين في سنة ١٨٥٩م، اعتماداً على بعض الأفكار التي أبداها لامارك، المنطق الحاسم لنظرية التطور. إنه كان يرى أن المحرك المزدوج لتطور الأنواع الحية، إنما هو الانتقاء الطبيعي والتكيف مع الوسط.

وفي سنة ١٨٦٥م كان ماندال قد أسس علم الجينات، إلا أنه بالتأكيد، لا هذا ولا ذاك كانا يفكران بالمرة في الكيمياء الحياتية ولا في علم الأحياء الذري.

وإلى حين ظهور ونماء هذين العلمين نماءً رائعًا بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، لم يكن التطور مدروسا البتة إلا بواسطة مقارنة الكائنات الحفرية التي يجربها علم الجينات الابتدائي وعلم الجينات السكاني.

غير أن العمل الحفري يعد ظاهرة معقدة لا تحتفظ إلا بالقليل من الكائنات الحية أو تقريبا ما اشتمل منها على هيكل عظمي أو غلاف أو صدف فقط (. . .).

ومع هذا، وبالرغم من ضروب الشبه الفيزيائية الواضحة، فإن الإنسان يظل هو الإنسان وليس بـ«شامبانزي»، والعكس صحيح أيضًا.

وذلك بالنظر إلى مورفولوجية كل منهما وإلى سلوكه وقدراته التي تعرف جميعها فروقًا مهمة تفصل بينهما.

انظر: جريدة (Le Monde)، عدد ١٣٤٧٤، فرنسا، ٢٥مايو/ أيار ١٩٨٨م، ص٢٢.

١ـ من ذلك أن الخطر الرئيسي للتطورية يتجلى في اعتماد المنهج المقارن الذي يميل دائما إلى التعجل في استخلاص النتائج وتعميمها بحيث يقع في الخلط بين الموازنة والتشابه.

وخير مثال على ذلك، من بين العديد من الأمثلة، كتاب ج. شلحود المعنون "من عبادة الأرواح إلى الاتجاه العالمي". (De l'animisme a l'uni-versalisme).

فبالنسبة إليه ينبغي "أن نبرز هذا الأمر الرئيسي وهو أن الإسلام ليس إلا المآل المنطقي والضروري للحالة الدينية والوضع الاقتصادي والاجتماعي اللذين كانت تعيش فيهما الجزيرة العربية، لا سيما في المنطقة الغربية منها في أواخر القرن السادس"(١).

٢ـ وليس أبعد عن الصواب بالنسبة إلى تصورات ديكارتية، مرنت على تلبيس الأشياء لبوس "الطين" وقياس الأمور كلها بمقياس "أرضي"، من أن تعمد إلى تفسير أصل الإسلام وتحليل طبيعته بمثل هذه النظريات الوضعية، وبهذه السهولة الساذجة. وإلا فإن الزعم بأن الإسلام لم يكن سوى النتيجة المنطقية أو التطور الطبيعي أيضا لحالة معينة، يرادف القول الخاطئ بأنه ساعد على استبقاء الأوضاع الجاهلية ولا مساس! وهذا غير الواقع.

"فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة لينادي بوحدة البشرية ككل.

وابن البيئة التي كرست ألوانا من التمييز والتفضيل على أساس العرق والنسب والوضع الاجتماعي، ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس

(1) J. Chelhod: Introduction a la sociogie de l'Islam.

سواسية كأسنان المشط. . .

وابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلا في همومها الصغيرة وسد جوعها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحدها في معركة تحرير العالم، وإنقاذ المظلومين في شرق الدنيا وغربها من استبداد كسرى وقيصر.

وابن ذلك الفراغ الشامل، سياسيًا واقتصاديًا، بكل ما يضج به من تناقضات الربا، والاحتكار، والاستغلال، ظهر فجأة ليملأ ذلك الفراغ ويجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعا ممتلئا، له نظامه في الحكم، وشريعته في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية . . .»[1].

٣ـ وأسوأ منه، إدعاء أن الوضعية الجديدة في العهد النبوي كان لابد أن توجد بطبيعة الحال طبقا لقوانين التطور!! بل وبمقتضى حتمية اجتماعية ولا مفر!! وهنا كل الصدوف عن الحق! علاوة على تناقض مريب مع الواقع. وإلا فكيف نجمع بين المتناقضات؟

كيف يتأتى افتراض غريب كهذا، علما بوجود المقارنة بين الذين اعتنقوا الإسلام عن طواعية ورغبة، وبين الجاهلين، وبإعلان الجهاد في سبيل هذه الدعوة الجديدة وما تتطلبه من بذل وعطاء وتضحية وفداء بالنفس والنفيس، بل ومدى تحمل العناء والأذى في سبيل التزامها ونشرها والهجرة من أجل الحفاظ على حياة العناصر الأولى الذين تجسدت فيهم قيم هذا الدين، وكانوا النواة الأولى للمجتمع الإسلامي الناشئ؟

ما محل هذا الافتراض أمام البطولة والشهادة والصمود وشتى ضروب

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص٧٤ـ٧٥.

المقاساة والمعاناة التي كابدها جل المهاجرين والأنصار بسبب الثورة على الأوضاع الجاهلية الجائرة، وتغيير أنظمتها الفاسدة، وهياكلها القديمة البالية، وقيمها ومثلها الهابطة غير الإنسانية؟

٤ـ وغير مجد أن نتكلف في "بيان كيف أن الحركة الفردية (إشارة إلى "مبادرة" النبي) تستلهم من التطلعات الجماعية للوسط الذي يعيش فيه المصلح"(١). أو أيضا أن نتمحل في "إظهار تأثير حركة الوسط في الشخصية التاريخية ورد فعل هذه الأخيرة عليها"(٢).

ولئن كان هذا الأمر يصدق ربما على أي مصلح آخر، أخذ على نفسه مهمة التجديد في فكر ديني أو في غيره، أو كان يستهدف بعث تيار إيديولوجي أو مذهب منقرض، فإنه بالتأكيد لا يصدق في حق محمد ﷺ، على الرغم من مزاعم شلحود.

"وخلافاً لذلك نجد أن محمدا ﷺ، في تاريخ الرسالة الجديدة لم يكن حلقة من سلسلة، ولم يكن يمثل جزءاً من تيار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها، بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه. وأما التيار الذي تكون من صفوة المسلمين الأوائل، على يد النبي فقد كان من صنع الرسالة والقائد، ولم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة، وتكون القائد. ومن أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي، وعطاء أي واحد من هؤلاء، لم يكن فارق درجة، كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأخرى من البذور التي تكون التيار الجديد، بل كان فارقًا أساسيًا لا حد له، وهذا يبرهن على أن

(1) J. Chelhod., P. 10.

(2) ibid., P 11.

محمدًا لم يكن جزءًا من تيار، بل كان التيار الجديد جزءًا منه"[1].

٥ـ وإلا فكيف يمكن أن نفهم هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة على إثر الاعتداءات المتكررة عليهم من قبل قريش، لا لشيء إلا لأنهم لفظوا الجاهلية وما كان يعبد أباؤهم؟

كيف نفسر العقوبات الصارمة التي سلطوها عليهم طويلا والحصار الذي فرضوه ضدهم في شعب أبي طالب وضربوه عليهم اقتصاديًا وتجاريًا بل واجتماعيًا كذلك؟

٦ـ ثم ما محل المفهوم التاريخي "لهجرة الرسول" ليلة المؤامرة التي دبرها رؤساء قريش، والتي كانت تستهدف شخصه بالذات من أجل الإطاحة بدعوته بالقضاء عليه قضاءً مبرمًا بعد سلسلة من الاعتداءات والاعتراضات وحشود السباب والشتم والسخرية، وضروب التهديد والتلويحات ضده وضد أصحابه؟ هل يبقى له بعد ذلك من معنى؟

أم إنه يفسر بـ"حدس عميق تحسس المثل الأعلى الجديد؟ "أم إن ذلك عائد إلى "عبقريته" التي جادت عليه بإصلاح ملموس؟ أم إلى نزاهته وصرامته وشجاعته وروحه المثالية والمرنة التي سمحت له جميعها بأن يتغلب على المقاومين وينتصر؟[2].

وعلى أي حال فنحن لا نشاطره الرأي سيما عندما يظن أن "حالته لا تختلف عن حالات المصلحين الاجتماعيين، سواء كانوا يحملون اسم بوذا أو سقراط"[3].

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص٧٩

(2) Chelhod, op. cit., p. 114.

(3) ibid., p. 114.

٧ـ وعلى النقيض من ذلك ما نشره الشيخ رشيد رضا في كتابه عن الشيخ محمد عبده من قول تولستوي في عظمة الرسول ﷺ: ".. ويكفيه فخراً: أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تجنح للسلام وتكف عن سفك الدماء وتقديم الضحايا.

ويكفيه فخراً: أنه فتح طريق الرقي والتقدم، وهذا عمل عظيم لا يفوز به إلا شخص أوتي قوة وحكمة وعلماً، ورجل مثله جدير بالاحترام والإجلال"(١).

٨ـ ويدحض تفسير ظاهرة النبوة بتطلعات المحيط بدلا من تفسيرها بوحي السماء. ويردُ الزعمَ القائلَ بأثر الوسط والبيئة في صياغة شخصية الرسول ﷺ شهادةُ ما يكل هارت الذي ألّف كتابا هو من الأهمية بمكان، حيث إنه انتخب فيه مئة شخصية متميزة عبر التاريخ، درس عن كثب مؤهلات العظمة فيها بمقاييس الخصائص المتفردة ومعايير العطاء الذي رشحها للخلود حيث يقول:

"لقد اخترت محمدا ﷺ في أول هذه القائمة، ولا بد أن يندهش كثيرون لهذا الاختيار. ومعهم حق في ذلك. ولكن محمدا عليه السلام هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحا مطلقا على المستوى الديني والدنيوي...

وأكثر هؤلاء الذين اخترتهم قد ولدوا ونشؤوا في مراكز حضارية، ومن شعوب متحضرة سياسيًا وفكريًا، إلا محمداً ﷺ. فهو قد ولد سنة ٥٧٠ ميلادية في مدينة مكة جنوب شبه الجزيرة العربية في منطقة متخلفة من العالم القديم، بعيدة عن مراكز التجارة والحضارة والثقافة والفن"(٢)(*).

(١) عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ص٨٦.

(٢) مايكل هارت: الخالدون مئة أعظمهم محمّد رسول الله ﷺ، ترجمة أنيس منصور، ص١٣.

(*) للتنبيه: لا نجاري المؤلف في تقديمه لأيّة شخصية على أيّ نبيّ.

وتأكيدا لهذا الاختـيار وزيادة في الإيضاح، يعلل هذا المؤلف الأسباب التي توجت الرسول ﷺ بإكليل السبق على رأس العظمـاء قاطبة بقوله: "وربما بدا شيئـا غريبًا حقـا. أن يكون الرسول محمد ﷺ في رأس هـذه القائمة رغم أن عدد المسيحيين ضعف عدد المسلمين، وربما بدا غريبا أن يكون الرسول عليه السلام، هو رقم واحد في هذه القـائمة. بينما عيـسى عليه السلام هو رقم ٣ ومـوسى عليه السلام رقم ١٦. "ولكن لذلك أسـبابا: من بينها أن الرسـول محمداً ﷺ قـد كان دوره أعظم وأخطر في نشر الإسلام وتدعيمه وإرساء قواعد شريعته.

"ولما كان الرسول ﷺ قوة جبارة، فـيمكن أن يقال إنه أعظم زعيم سياسي عرفه التاريخ.

بالإضافة إلى أن هذا "الامتزاج بين الدين والدنيا هو الذي جعلني أومن بأن محمداً ﷺ هو أعظم الشخصيات أثرًا في تاريخ الإنسانية كلها"[1].

٩- ثم إن الافتـراض في الأخير بـأن محمـداً ﷺ، كان قد "زود المجـتمع العربي بدين يتلاءم أكثر مع ثقافـته وتطلعاته وسلوكه من أي دين لو كان يجيء إليه من الخارج، لأن المجتمع المكي، في زعمه، كان يتأهب لنبذ الوثنية القبلية ويستعد لاعتناق دين ذي اتجاهات قومية"[2].

هذا التخمين الغريب لا يفسر لنا فجاءة التـصورات القرآنية الجديدة المتفجرة للإنسان والكون والحياة والخالق؟.

فالطفـرة هنا هائلة، والتطور شامل، والانقـلاب يمس مناحي الحيـاة والقيم والمفاهيم كافة.

(١) مايكل هارت، مرجع سابق، ص١٦-١٩.

(2) J. Chelhod: Op. cit., p. 14.

فمجتمع القبيلة طفر رأسا على يد النبي، إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، والمجتمع الوثني طفر رأسا إلى دين التوحيد الخالص.

والمجتمع الفارغ تماما طفر إلى مجتمع ممتلئ تماما، بل تحول إلى مجتمع القيادة والريادة والإشعاع الحضاري على العالمين. وعليه فإن الرسالة بهذه الخصائص الفريدة أكبر من الظروف والعوامل التي يزعمون[١].

إن ذلك التخمين يعجز عن أن يقدم لنا تفسيرا لانبثاق المبادئ الأساسية الجديدة التي جاءت مهيمنة تسييرًا وشمولا ميادينَ الحياة الاجتماعية والفردية كافة؟ ولا كيف نفذت المثل الإسلامية العليا نفاذها، واستحكمت في وعي الذين دخلوا في دين الله استحكامها، واستقرت في قلوبهم وأنفسهم استقرارها؟

١٠ـ ومن ناحية أخرى هل يحسب الكاتب أنه برهن على التأهب المزعوم لاعتناق الدين القومي من بعد نبذ عبادة الأوثان القبلية؟

لأن المعارك الكبرى كغزوات بدر وحنين وأحد وتبوك وغيرها، وتردد أهل يثرب الذين توجسوا خيفة من "عقد المؤاخاة" بين الأنصار والمهاجرين، وقلة إقبال البدو على اعتناق الدين بإخلاص، والمخاطر التي كانت تتهدد الرحلات الصعبة، إلى جانب توقيع المعاهدات وإبرام الاتفاقات مع القبائل، لا يساند هذا الافتراض بحال ويقف سدًا منيعًا ضد مُدَعاه[٢].

فهل تعزى المسألة إذن إلى "الحظ السعيد الذي أتاحته الظروف الخارجية"[٣]؟ الأمر الذي يحملنا على التساؤل عن مدى صلاحية هذا التفسير الاجتماعي بالذات.

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص ٧٨ـ٧٩.

(2) Emile Dermenghem: **Mahomet**, P. 49.

(3) J. Chelhod, loc. cit.

المأزق المنهجي في تفسيرات الغرب:

والذي يتراءى بعد الاستقصاء، أن منشأ الخلط الكبير الذي تقع فيه مناهج أغلبية مدارس الاستشراق والفكر الغربي والإسلامولوجيا، يجيء من عدم التفريق بين تفسيرٍ للإسلام، وتحليلٍ للظروف والملابسات التي رافقته، واعتماد منهج واحد لكليهما. لأنه "لا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي والإمداد من السماء، بدلا عن العوامل والظروف المحسوسة، وإلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيا، بل إنها مؤثرة وفقا للسنن الكونية والاجتماعية العامة، ولكن تأثيرها إنما هو في سير الأحداث . . . فالرسالة ـ كمحتوى ـ حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية . . ."[1].

إن النظر الثاقب يدعو إلى تحديد موضوعي للدور الحقيقي لشتى العوامل والمؤثرات وتفهمها من حيث الأهمية والمراتب، والتنكر لها يوقع في المأزق المنهجي الآنف الذكر، ويصرف عن الإدراك العلمي السليم، ويخصب ضروب الخبط والالتباس.

فإذا قيل: إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة.

أو قيل: إن شعور البائس الكادح في المجتمع العربي بالظلم والعدوان، دفعه إلى تأييد حركة جديدة ترفع راية العدل والأمان.

أو قيل: إن ظروف العالم المتداعي من حول الدولتين العظميين في روما وفارس قد شغلتها عن التدخل السريع في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية. . . فهو أمر معقول وقد يكون مقبولا، غير أنه يفسر الأحداث ولا يفسر الرسالة كما تقدم[2].

---

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص ٨١.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها والتي بعدها.

وبهذا يتجلى إذن قصور المنهج المادي في تفسير الإسلام باستناده إلى العقلنة أو العقلانية التي تحل العقل محل الوحي، والعلم محل العقائد، والوصف بدل التحليل والتعليل. وكذلك تعجز النظريات المتفرعة عن المنهج المادي، كالوضعية التي تضع النسبية مكان المطلق، وتصنع الدين لنفسها صنعا وضعيا. وكالتطورية التي تحيل الثوابت إلى متغيرات وتدرج سيرورة الأديان من عبادة الطوطم (totems) إلى عبادة التماثيل فالنجوم والكواكب والأرواح، فالآلهة المتعددة، فالإله المتجرد، فالعلم الذي صار يغني عنها جميعا آخر المطاف.

ثالثاً: التفسير الماركسي للإسلاميات

١ـ الجذور التاريخية للتفسير الماركسي:

لكي نفهم جيدا حقيقة "البنية الفوقية" للتصور الماركسي الإجمالي تجاه الوجود بشكل عام، فإنه من الضروري أن نحددها في إطارها التاريخي المرجعي، الأمر الذي من شأنه أن يسمح لنا بمتابعة خيطها الدقيق المتواصل مع ذلك، والضارب في أعماق القرون الأولى للتاريخ. وعلى هذا النحو سوف نتمكن من استخلاص تركيب التطور الذي لحق المذاهب الفلسفية الكبرى التي نشأت ونمت شيئا فشيئا خلال التاريخ العام للفكر الفلسفي اليوناني ـ اللاتيني من جهة، والهندي الأوروبي من جهة أخرى، مما كان له أثر كبير بل وتوجيه أكيد في تكوين أهم النظريات المعاصرة، ووقع ملحوظ على مجموع التيارات الإيديولوجية الرئيسية الحديثة، التي كانت قد أمضت أيضا فترة التكوين والمخاض بمنعطفات تاريخية أخرى لا سيما:

أـ القرون الوسطى التي تعتبر الماكيافلية والقومية[1] والوثنية والإقطاعية من

(١) انظر: سعفان، تاريخ الفكر الاجتماعي، ص٧٦.

أهم رواسبها بقطع النظر عن البحوث التقييمية لأمثال Duby وLeGolf وPernoud وغيرهم[1].

ب ـ النهضة التي أحدثت "أزمة الضمير الأوروبي"[2] وقد ألف بعضهم كتابا يحمل العنوان، والتي أشاعت التصور اليهودي المسيحي لسقوط الإنسان وتخضيضه بالإضافة إلى أنها أدت إلى ظهور المذهب العقلاني Novum organum والمذهب الوضعي Positivisme - Cogito cartesien.

كما أفضت إلى إقحام النسبية في القيم الاجتماعية إلى جانب نشوء المذهب الكالفيني والمذهب اللوثري.

جـ ـ الثورة الصناعية بكل آثارها في الأسلوب الجديد في التفكير والحياة. والجدير بالذكر هنا، هو أن هذه الثورة كانت تمثل على الأخص الدور الأساسي في نضج العديد من النظريات التي كانت قد مهدت السبيل إلى تكوين الإيديولوجيات الجديدة التي من بينها الماركسية.

وإذا كانت الماركسية حديثة من حيث الاصطلاح اللفظي لذلك العصر، فليس كذلك بالنسبة إلى محتواها؛ لأن جذورها تترامى إلى الأفلاطونية والأرسطية في آن واحد، مع مزيج من المذهب العقلاني والمذهب الإنساني: (L'humanisme).

هذا المزيج، كغيره من المذاهب التركيبية الأخرى، يستقي من نبع الاتجاه اليهودي الحديث (neojudaisme).

بيد أنه ليس في قصدنا أن نتمادى إلى أبعد من هذا في استبطان التاريخ، وحسبنا فقط أن نستجلي، ضمن التنافر المطلق الذي يباعد كل التباعد بين

(1) Cf. p. Mesuard. Lessor de la philosopie politique au XVI.siscle p. 16.

(2) Cf. Hazard: La crise de la conscience europeenne, passim.

الإسلام والماركسية، جملة المفاهيم الأكثر تناولا في الأدوات الفكرية لهذه المقاربة التي تهتز اهتزازاً عنيفًا كلما حاولت تفسير الظاهرة الاجتماعية الإسلامية تفسيرا يغلب عليه طابع المغامرة.

٢ـ الدين في الفهم الماركسي:

ففي البداية، نجد أن الفلسفة الماركسية تعتبر الدين بصفة عامة، وانطلاقا من إلحادها الصريح، كأبشع الخدائع التاريخية، وبمثابة أفيون للشعوب، ناظرة إليه على أنه من اختلاق النظام البرجوازي[1] وصنع الاستعمار من أجل خدمة مصالح البرجوازية واستبقائها والمحافظة على حقوقها.

"ويقف الشيوعيون من الدين موقفا بعيدا عن الإعجاب والتقدير، بل هم لا يحجمون عن مقاومته وشن الغارة عليه والعمل على تقويضه، لأنه في عرفهم ضرب من ضروب المخدرات التي تراخي العزيمة، وتثلم النشاط، وتغري بالزهادة والاستسلام، وهم يرون أن الطبقات المتمولة قد اتخذت الدين وسيلة من وسائلها التي تستعين بها على حشد عقول الطبقات الفقيرة بالأوهام وما يحاك لها من الدسائس، ويسترعي الشيوعيون النظر إلى ما ورد في الكتب المقدسة من تحبيذ القناعة ومدح التواضع والخشوع. . . "[2].

٣ـ المغالطة المنهجية في التفسير الماركسي للدين:

والمغالطة المنهجية الكبرى التي يتعثر فيها التفسير الماركسي تتمثل في طمس الفرق الشاسع بين:

٣ـ١ـ أن يكون الدين في الأساس دعوةً إلى التخدير والجمود، وانحيازًا إلى

(1) Marx- Engels: Manifeste du parti communiste, p 33.

(٢) علي أدهم: المذاهب السياسية المعاصرة، ص٨٣.

المترفين والأثرياء، على حساب المعوزين والفقراء، وركونا إلى تفسير قدري للأشياء.

وهذا ليس من طبيعة أي دين سماوي، ولم يجئ هدي رباني بتعاليم تحض على الركود والخمول، ولا حدثنا التاريخ بمثل هذا. اللهم ما كان من صنيع أعداء الدين به تحريفًا وتزويراً وتأويلا وممارسة. . .

٣-٢- وبين الاستغلال السيئ للدين من قبل الانتهازيين والوصوليين الذين يتخذونه ذريعة إلى مآربهم الشخصية والسياسية والإيديولوجية، مستغلين فيه الممارسات السلبية لمعتنقيه، وشتى انحرافات المتدينين بحيث يعكسونها عليه ويحاسبونه عليها كأنه هو المسؤول عنها والمتسبب فيها.

٣-٣- ولئن صح الافتراضان المتقدمان، أحدهما أو كلاهما، على الأديان كلها في الزعم الماركسي المتحامل، وإن كان "ليس من الحق في شيء أن توصم الأديان جميعها بأنها أفيون تتخدر به الشعوب تحت وطأة الشذوذ الذي قارفته الكنيسة في فترة من الفترات. وما ذنب المسيحية، وهي تضم كل معاني الإخاء والتسامح والإشعاع الروحي الفياض، إذا ما أساء نفر من المنتسبين إليها زورا فساموا الناس تعذيبا ونكالا؟!"(١)، فإنهما لا ينسحبان إطلاقا على الإسلام ولا يمكن أن تنصرف إلى الذهن أدنى علاقة له بهما إذا وقف على حقيقته وأدركت خصائصه. وإلا فمن المحقق، أن القادة الماركسيين" قد تمالؤوا جميعا لينهالوا على الأديان - ومنها الإسلام - بالتبشيع والتشنيع ثم بالتشكيك والتشويه على نحو مفرط غريب بغير برهان ولا دليل. . . وأن كلا من ماركس وانجلز ولينين وستالين وأتباعهم ما كان يفهم عن الإسلام شيئا إلا أن تكون شذرات

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية في ميزان الإسلام، ص١١٤.

هينة مقلوبة لا تمثل الإسلام أدنى تمثيل.

"أما أن يعي هؤلاء أن الإسلام هو دين التحرر الشامل من القيود والاعتبارات المتعسفة كافة؟ أو أن الإسلام ينفث في الفرد والجماعة باعث الثورة الصارخة في وجه الظالمين والمستغلين، أو أن الإسلام يوجب الجهاد لقراع الباطل وجنوده بغير هوادة، أو أن الإسلام يندد بالجبناء والمتخاذلين الذين يتثنون عن قولة الحق أمام الحكام الجائرين.

أما أن يعي هؤلاء القادة الملاحدة من أقطاب النظرية الماركسية هذه المعاني الرائعة المتكاملة عن الإسلام، فأجزم أنهم ليسوا على شيء من ذلك"(1).

٤ـ تعميم خاطئ:

وعليه فإن تعميمًا متسرعًا كهذا يتنافى والحقائق التاريخية. وتحاملا من هذا القبيل مبعثه غير علمي وهدفه غير نبيل.

"وقد يكون ماركس معذورًا في ثورته على الدين المسيحي. لكن الماركسية وتلاميذها النجباء ليسوا معذورين على الإطلاق في تطبيق مبادئها على كل عصر وكل بيئة، وفي كل زمان ومكان، وبالنسبة إلى الدين الإسلامي بوجه خاص، وهو الدين الذي لم يدرسوه، وإذا كانوا قد درسوه فهم لم يفهموه أو أرادوا الكيد له ووصله بأي دين مهما كانت مناهج الدين وموضوعاته من الإنسان والحياة"(2).

ويبدو أن الثورة الماركسية على الدين انطلقت من توجيه النقد لـ"جاسندي" في محاولته للتوفيق بين فلسفة أبيقور الإلحادية وبين الديانة المسيحية، حتى قال

(1) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية في ميزان الإسلام، ص١١٥.

(2) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص٢٠٥.

ماركس: إنه يحاول أن يوفق بين وجدانه المسيحي وبين علمه الوثني (لكأنه يلقي أسمال راهبةٍ ميتة على الجسد الجميل للغانية اليونانية الساحرة)[1].

لكن الذي لا يريد علماء الغرب أن يستسيغوه مطلقًا، أو أنهم ينسونه غالبا هو أن هذا التنافر المأسوي بين المنهج العلمي وبين الدين لا يمثل، وبصورة استثنائية، إلا تجارب بائسة حقيقة، تعد هي وليدة الفصام النكد بين الغرب وكنيسته.

٥- الماركسية بين المنهجية العلمية والتلبيس الإيديولوجي:

وإذا كان بعضهم يذهب إلى اعتبار الشيوعية: "دينا بكل معنى الكلمة ولكنه لا يشبه في تعاليمه أكثر الديانات المعروفة، لأنه دين من صنع البشر، فهو لا يقوم على الفكرة والروح ولا يقوم على المادة، لأنه لو كان يقوم على الروح لكان دعا إلى الذات الإلهية، ولو كان يقوم على المادة بمفهومها الصحيح لكان رأسماليا، فهو دين يقوم على الهوى، وهذا نمط جديد من الاعتقاد"[2] فأحرى بها، بل ومن حقها أن تبدع أو تختلق نظرية في تصور الكون والحياة والمجتمع، لا أن تحكم على الأديان بهواها، أو أن تقدم عنها تأويلات جدلية بعيدة عن المنطق لا تعدو أن تكون فهما متحجراً لا يخدم الروح العلمية، أو تصورًا هوويًا لتصور ديني لا يعرف إلى الموضوعية سبيلا، إلا سبيل الأحكام التقييمية المتعسفة.

فهل من الأهداف العلمية أن تتعرض نظرية ما للكشف عن الحقائق ومعالجة الواقع بتقديم حلول موضوعية أم أنها تتصدى بالهدم والنسف لنظرية أخرى؟ ألا يخرجنا هذا عن الإطار العلمي إلى الإطار الفلسفي بل الإيديولوجي والسياسي؟

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص٢٠٦.

(٢) إحسان حقي: الإسلام أو الشيوعية، ص٧١.

وهل من المنهجية في شيء أن تحطم الماركسية الأديان من أجل كسب المصداقية لدى الجماهير التي لا تملك، في وعيها أو لا وعيها، أن تتنصل مما هي مفطورة عليه بالسليقة؟

أم أن المنهجية تقتضي أن تقترح النظرية الماركسية برنامجًا شاملا لتطوير مجتمع ما من وضعية متخلفة إلى وضعية مزدهرة في صيغة عملية تتكافأ فيها كل المعطيات النفسية والتاريخية والاجتماعية، بحيث تتنافس نسبة تحقيق العدل، وتوفير الرخاء، وتأمين السعادة في تكوين أنموذج المجتمع المثالي الراقي الذي يمكن لها أن تفاخر به، ومن ثم، أن تستهوي به الآخرين فيحذوا حذوها إن استطاعت؟ لأن المصداقية والصلاحية تؤخذان من وعاء المجتمع والواقع، ومن ميدان التطبيق، لا أن تُضْفَيا إضفاءً يوهم ببريقهما!!

وهل من الموضوعية مثلا أن ينتحل البعض "تفسيرًا إسلاميًا" للمذهب الماركسي؟ إذا جاز هذا في عالم اللا منطق والمفارقات، عندما يتحول الدين إلى "علم الإنسان"، وتنقلب الإنسانية أو الدولة إلى معبود يؤلَه من دون الله، كما هو واضح في صميم الوضعية والماركسية[1]. فيفسر "الصراع الطبقي" مثلا بالجهاد المقدس" وإلغاء "الملكية الفردية والإرث" "بالعدالة السماوية"!! و"الإباحية الشيوعية" بـ"المثل العليا" التي تلقنها، حاشا لله، مدرسة الأنبياء!! و"الجدلية المادية" بـ"السنة المطهرة"!! الخ.

فهل إن تلفيقا بئيسا كهذا سيرضي المنظرين الماركسيين يا ترى؟ أم إنه جدير بأن يثير ثائرتهم فيحكموا على هذا التلبيس بالجهالة العمياء؟ لأن هذا الصنيع من تبرير الساسة بهدف إقرار النظام، لا من تدليل العلماء بغرض تقرير الحقائق.

---

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص ٢٠٨.

وبين أنه إذا انعكست الآية، فانتحل تفسير ماركسي للإسلاميات، على استحالته منهجيًا وتاريخيًا كما تقدم، فإن البحث يخرج من إطاره العلمي إلى الميدان الإيديولوجي والسياسي، ومن التحقيق إلى التضليل.

٦ـ خصوصية الدين الإسلامي:

وغني عن البيان أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نعمم هذه الأحكام المترتبة على هذه التجارب المأسوية التي عرفتها الأديان، على الإسلام الحنيف، كما يستحيل منهجيًا أن ندرجه فيها أو أن يعد مسؤولا عنها إلى أن يقوم دليل يثبت العكس.

وعلى النقيض من ذلك نملك أن نقول في غير ما إطناب ودونما تقريظ: أليس يعود الفضل إلى الإسلام في تزويد الفكر بمعالم المنهج التجريبي؟ وحسبنا أن نطالع دون لأي أو عناء، في مصادر الإسلام الحقيقية، وكذلك في إنتاج المستشرقين الأدبي الذي يبرز فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية المعاصرة من أجل الاقتناع مباشرة بصدق هذه الحقائق التاريخية الثابتة.

كما يسعنا بطريقة غير مباشرة وبشيء من الصبر الذي يمليه البحث المتأني أن نعثر عليها في رحاب التاريخ غير الرسمي بتعبير رجل الأكاديمية الفرنسي كلود فاريري الذي اعتبر واقعة بواتييه، أو بالأصح وباصطلاح إسلامي، معركة بلاط الشهداء (١١٤هـ ـ٧٤١م)، كارثة على العالم أخرت تطوره عدة قرون.

ولا أقل في رد الأمور إلى نصابها وإحقاقا للحق أن ننتقد في حينه فكرة تعميم الماضي التاريخي على الإنسانية جمعاء، للخلوص من طريقة التبسيط والاختزال إلى القول بالتجانس والتماثل[١].

---

(١) بوبوف: نقد علم الاجتماع المعاصر، ترجمة ناظم عيون السّود، ص١٨٠.

٧ـ عقم القراءة الماركسية للإسلاميات:

٧ـ١ـ التفسير الأحادي:

وحسبنا هذا المستوى من البحث كي نستطيع أن نتقصى ببصرنا الخيط الرهيف الذي تتقفاه نظرية أخرى، ألا وهي تلك التي تعتمد منهج التفسير المادي للتاريخ، موليةً الأولوية للعامل الاقتصادي على سائر العوامل الأخرى، لا سيما الأفكار والتصورات، وبما أن هذه الأخيرة ليس لها وجود ذاتي مستقل، فإنها تكون مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحركة المادية وبالعلاقات الاجتماعية للناس.

إنها تشكل عنصراً من عناصر البنية العليا التي ترتكز بدورها أساسًا على النظام الاقتصادي.

إن عقم القراءة الماركسية للإسلاميات ليَتَجلى في محاولة فرض التصور المادي الاقتصادي لعملية التغيير الجذري الشامل الذي أحدثه الإسلام، لا بارتكازه على عامل العقيدة، في زعمهم، بل بواسطة الآلة ووسائل الإنتاج.

"وإنه لمن الضلالة والعمه أن يتصور أحد أنه لا اعتبار للعقيدة - في زخمها الهائل - في تحريك الأوضاع والأحوال، وفي قلب الدنيا ومَنْ عليها من أفراد، ومجتمعات. إن تصوراً كهذا الذي يلغي مفعولية العقيدة وما يندرج فيها من معاني الروح والوعي، لِيقولَ بحصر الفعالية والتأثير في عامل الاقتصاد والانتاج فقط، لهو غاية في الزراية بالعقل وكرامة الإنسان"(١).

والزعم بأن الضرورة اقتضت ذلك، أو أن تطور الأشياء والأنماط الإنتاجية حتمه أو أن البيئة الاقتصادية كانت تتطلبه هو مزاحمة مقصودة للحوافز الحقيقية وإقصاء مدروس للعوامل الفعلية الحاسمة للثورة العارمة التي أعلنها الإسلام.

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص٧٠.

"إن مجـتمع الإسـلام الأول ما قام على أسس من اقـتصـاد، أو تبدُلٍ في وسائل الإنتاج، لم يكـن شيء من ذلك قد تغير؛ فالوسـائل المادية كانت على نحو ما كانت عـليه قبل الإسلام. وما إن جاء الإسلام إلى الدنـيا حتى وقعت واقعة التغيير الكامل الشامل من غيـر تغيُرٍ في الإنتاج ووسائله، ومن غير تبدل أو تحويل في الاقتصاد من حيث الكمية والحـجم، لكن الذي تغير على الحقيقة والتمـام هو عامل الوعي والفكر والروح، أو بعـبارة أخرى، فـقد تغيـر عامل العقيدة والتصور"(١).

٧ـ٢ـ الحتـميـة والصراع: ومن ناحـية أخرى تحل الحـتمـية الاجتـماعـية ـ التاريخية محل الإرادة الإنسانية فيكون التطور بالتالي نتيجة صراع المتناقضات.

وصراع الطبقات إنما هو المحك الرئيسي للنظام الاجتماعي، علما بأن مقياس التفاضل عندهم يقوم على أسـاس من الإنتاج. وهل هذا أيضًا إلا تأثير واضح لأفلاطون الذي يعد رسول المادية التـاريخية الماركسية، والذي كان يعتـبر الحياة الاجتماعيـة، ضمن ما أثاره بصدد هذه المسألة، تابعة للحاجـة الاقتصادية، بل الأغرب من هذا أنها تتبع هذه المرة، جـريا على تقليد أرسطي، غريزة الإنسان الفطرية في التوقان إلى الاجتماع، وعليه فالإنسان "حيوان" اجتماعي.

"وهذا معناه أن المادية الماركـسية ذاتية غـير واعية بل ومدمـرة. لكن ما هو الإنسان إذن على هذا الصعيد الضائع؟ إنه ليس فردًا بل حيوان، لأنه لا يعرف سوى مادته غير الواعيـة، والمادة غير الواعية هي الذات، أي إن قوام هذه المادة في آلية المادة، ولما كانت آلية المادية، نفي كل مادة لا تتعلق ببوتقتها، ولما كانت هذه البوتقة لا تتـعرف أصولها ولا علاقاتـها بغيرها، ولما كانت غيـر روحية،

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص ٧٢.

وغير مـادية عاقلة، فهي ذاتٌ غير عـاقلة. بمعنى أن الماركسية (حـيوانية المادية) لأنها تعبـر فقط عن ذاتها بذاتها في دائرة فارغـة، تدور حول ذاتها، بشكل أو بصورة لا تعرف فيها غير ذاتها . . . "[1].

٧ـ٣ـ النظرة المبتسرة إلى الإنسان والقيم:

إن مثل هذه التـفسـيرات الدوابية المنحـطة تحدث هزة عنيفـة في فكر المسلم الذي لا ينظر هذه النظرة الهابطة للإنسان، بحيث تنتقص من قدره فتجعله تارة عبارة عن مجـرد امرئ فاقد لمبررات وجوده، وتارة تخاله كـورقة خريف يابسة ملقاة في مـهب الرياح بدون إرادة ولا حرية. وتارة ثالثة "تـؤلله" بعد التكريم الآدمي و"تمكننه" فيتحول في منظورها إلى كتلة عـضلية كيماوية تلتهب غرائز وشهـوات شتى، أو أيضا "تُحَـيوِن" مفـهومه ومُـثُله فيكون حيـوانًا هائمًا في الطريق لا يعرف هدفًا ولا ضميرًا ولا عقيدة.

بهذا التـصور المادي المتدني تخفق الماركـسية مرة أخـرى في محاولة تفـسير القيم والمبادئ والمثل العليا وفلسفة الأخلاق التي تحرك الإسلام. وتقصر قصورا تامًا عن فهم الأبعـاد الحقيقية لفـتوحاته الحضارية التي جـاءت من أجل انعتاق البشرية وفك قيودها، لا من أجل مطامع دنيوية أو جشع إلى المغانم.

كمـا تعجز عن إدراك الحكمـة من إعلان الجهـاد في سبيـل الله والغاية من الحرب التي ليست من أجل فـرض العقيدة والدعوة إليهـا بقوة السيف والعنف الدموي في زعمهم، كـلا بل من أجل تأمين حرية تبليغها. وأمـا عن اعتناقها فموكول إلى مدى الاقتناع إذ ﴿لا إِكراهَ في الدين﴾ ولا قهر فيه ولا جبر.

وتحول ماديتـها دون تقدير حدث الهجرة حق قـدره، ورؤية ما ينطوي عليه

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص ٢٠٩.

من عظيم الدلالات وأروع العبر في التسامي عن كل سفاسف الأرض وما تحتويه من رخيص الشهوات، والاستعلاء الصارخ الذي يتخطَى كل معايير البشر واعتباراتهم الضيقة المحدودة التي يلهث وراءها الرعاع[1].

ولا أرانا في حاجة إلى أن نشير إلى أن الدوابية الداروينية، أو التفسير الحيواني للإنسان، يجد صدى مقبولا جدًا لدى الماركسية، واقتداء مسنونًا في مجال علم النفس و"بالأخص عندما يحتدم الصراع الفكري في أوروبا وأمريكا ويتمركز أساسا حول توجيه السلوك البشري، لا على أساس من العقل (كما فسره فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر)، ولكن على أساس من الغريزة والانطلاق النفسي كما لقنه فرويد إلى تلاميذه[2].

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص٧٣.

(٢) عمر خليفة: الدّين والسلوك الإنساني، ص١١٣.

الفصل الثاني

المنهج السيكولوجي في الإسلاميات

١ـ ظهور علم النفس:

لا يكاد يعـرف علم النفس في بلاد الغرب دون أن يتـبادر إلى الذهـن ذكر لمطوره ومنشئه النشأة الحديثة: ألا وهو سيجموند فرويد(١).

إن ترجمة هذا الأخير بالإضافة إلى تتـبع الأوضاع التي كانت محيطة بنشأة هذا العلم، ودراسة الملابسات النفـسية الاجتماعيـة التي ساعدت على تطوره، تجعل ظهور علم النفس هذا، وليد عوامل بيئـية غريبة ناتجة عن تلك الأمراض الخاصـة التي تنتـاب مجـتمع الانحـلال الخلقي والجنسي، والذي تحـتدم فـيه صراعات التنافس(٢).

٢ـ الإنسان ابن غرائزه في اعتبار الفرويدية:

وإذا كان علم الاجتماع يقرر أن الإنسان ابن مـجتمعه، فإن علم النفس، إذ يلاحظ خضوع التأثيرات الشـخصية للفرد لعوامل مختلفة، أهمهـا البيئية، فإنه يعرفه بكونه ابن بيئته، تمهيدا للفـرويدية التي تحسبه ابن غرائزه، سيما وأنها ترد

(١) طبيب نمساوي من أصل يهودي، ولد بفريبـوخ سنة ١٨٦٥م وهلك على يد طبيبه وبطلب منه بلندن سنة ١٩٣٩م، من مؤلفـاته: "تفسير الأحـلام (١٩٠٠م)، الانحرافات النفسـية في الحياة اليـومية" (١٩٠٤م)، دراسات في الهستيريا" (١٩٠٥م). وكتـب في التحليل النفسي، منها كتاب "القلق"، و"الطوطم والتابو"، وما فوق مبدأ اللّذّة"، وثلاث مقالات في الجنس. . . "

اتجهت بحوثه الأولى نحـو تشريح الجهاز العصبي وأمـراضه، فالتحليل النفسي الذي اسـتخدمه في تفسير الوظيفة الجنسية بدءًا من مرحلة الطفولة، كان يصف "الدّين بأنّه بمثابة عصاب وسواسي عام" (انظر: سيجـموند فرويد: حيـاتي والتحليل النـفسي، ترجمـة مصطفى زيور وعبـد المنعم المليجي، ص١٠١).

وأيضا (Cf. G. Le grand: Dictonnqire de Philosophie, pp. 122.3)

(٢) حسني محمود جاد الكريم: محاولة لإعادة بناء الذّات المسلمة، ص١٠٩ .

بواعث الحياة جميعها إلى نوعين من الحوافز:

أ ـ إلى (غرائز الحياة) التي تدفع الإنسان إلى الاستمرار في الحياة، كحافز الجوع وحافز الكسب المادي وحافز الجنس...

ب ـ وإلى (حافز الموت) الذي يتضمن قوى تدمير الذات التي تحدد (العدوان والحرب).

ولقد اعتمدت نظريات فرويد في الشخصية بأكملها، على أساس من التحولات التي تحدث في عالم الجنس(١).

ذلك ما يؤكده بنفسه عندما يقول: "ليس لعلم النفس حاجة أشد من حاجته إلى نظرية مكينة في الغرائز ..."(٢).

بل إن كل الجهود تنصرف إلى محاولة الوصول إلى مثل هذه النظرية واستكشاف الطبائع "الليبيدية"(٣) النرجسية منها والموضوعية، وفئات الغرائز التي اختزلها إلى ضربين حين قال: "أطلقت العنان للميل إلى التفلسف الذي كبحته زمنا طويلا، وأعملت فكري في حل جديد لمشكلة الغرائز، مزجت غريزتي المحافظة على الذات والمحافظة على الجنس في فكرة إيروس(٤)، وجعلت قبالتها غريزة الموت والهدم التي تعمل في صمت"(٥).

(١) حسني محمود جاد الكريم: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) سيجموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ص٨٦.

(٣) الليبيدو، Libido: الطاقة الجنسية، وعند فرويد: قدرة شبقية تحفزّ السّلوك.

انظر: د. فاخر عاقل: معجم علم النفس، ص٦٥.

(٤) فرويد: حياتي، ص٨٧.

(٥) Erose وThanatos زوج تخيّله فرويد في نظرية الغرائز، استمدّ تسميتها من إلهين يونانيين يمثل الأوّل غريزة الحبّ والثاني غريزة الموت، وإذْ يسعى إيروس من أجل بقاء النوع فإنّه يقضي على الفرد. على حين أنّ تناتوس ينظم هلاك الأفراد. (G. Le grand: op.cit., pp. 100-101).

ومن ثمة كـانت الفرويدية تنظر إلـى الإنسان "في ضوء حـيوانيـة الإنسان الداروينية" منتهية إلى فكرة أن الجنس هو مرتكز الحركة والسلوك في الإنسان، ولا محـيص، في زعمـها، من أن يطلق منـهج التغيـير هذا الدافع كـي يأخذ مجراه الطبيعي[1].

٣ـ حقل الدراسات النفسية:

يشمل حقل الدراسات النفسية الاهتمام بدراسة النشاطات الفردية، وما يتعلق بها من الميول والدوافع والقدرات الذهنية والانفعالات وضروب الأفعال وصراع الرغبات، إلى جانب دراسة السلوك من أجل التحكم فيه، والتكيف مع المحيط الاجتـماعي. والشخصـية والمواقف والإدراك . . . إضافـة إلى الحيل والظواهر الشعورية واللا شعورية والأحلام والإرادة، كـما يعنَى بدراسة الأمراض العقلية والنفسية والعقد والشذوذ.

وبالإمكان تعـريف علم النفس بموضـوعيـة، بأنه ذلك العلم الذي "يهـتم بدراسة سلوك الفرد ومكوناته الأسـاسية وهي: الأنا الجسمـاني والأنا النفساني والأنا الاجتماعي."[2] ويستخدم في ذلـك طرائق تناسب المشكلة الخاصة التي يهتم بهـا الباحث. كـما يدرس علم النفس سلوك العضـويات وتكيفـاتها مع المحيط. وفي كل الأحوال، فإن الفـروق بين علماء النفس ونقاط الخلاف بينهم تظل فلسفية أكثر منها علمية[3].

---

(١) محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص٧٣.

(٢) بكير بن سعيد أعوشت: الإسلام ومدرسة فرويد، ص١٨.

(٣) فاخر عاقل: معجم علم النفس، ص٩١.

٤ـ مدارس علم النفس الغربي:

٤ـ١ـ المدرسة السلوكية:

وهي المدرسة التي أسسها واطسون[١]، وتعتمد منهج الملاحظة النفسية القائم على دراسة العلاقات الكائنة بين الدوافع والاستجابات في الشخص، أي ما يعرف بالسلوك، ودونما لجوء إلى الظواهر الشعورية أو اللاشعورية، بل وفي غير ما استناد إلى الاستبطان[٢].

وعلى أهمية هذه النظرية في اكتساب بعض السلوك، فإنها تهمل القدرات الذهنية التي أثبت علم الوراثة أنها تُوَرَّث إلى حد ما، وتتجاهل مدى تأثير الحالة النفسية في السلوك كالانفعال الذي تلازمه تغيرات فسيولوجية[٣].

وإذا كانت المدرسة السلوكية تحيل الإنسان إلى آلة معقدة باعتبار أنها لا تدرس فيه سوى الأفعال وردود الأفعال ـ تماما كما تدرس الماديات من معادن وأفلاك وصخور ـ وتنظر إلى فكره وسلوكه ودوافعه على أنها ظواهر آلية ميكانيكية بحتة ما دامت تفسرها بجملة معقدة من العادات المكتسبة وحسب، غير آبهة لأهمية دور التربية والتكوين، فهي بهذا المنهج تنكر ـ تأثرا بالفكر الوثني القديم ـ وجود القيم والمعتقدات الداخلية الموجهة للسلوك، وتنزع بالتالي إلى الإلحاد برفض فطرية التدين.

---

(١) Watson (John Broadus)، عالم نفسي أمريكي (١٨٧٨-١٩٥٨م)، مؤسّس علم النفس السّلوكي أو (Behaviorisme) انظر: ١٦٤٥ :D. E. L. P.

(٢) أو (Introspection)، وهو دراسة الضّمير أو الوعي لذاته، النظر في الذّات ومحاولة وصف الخبرة الذّاتية. انظر عاقل: معجم علم النفس، ص٦٠.

(٣) أعوشت: الإسلام ومدرسة فرويد، ص٢١.

وعلى هذا يتحقق مدى انتحار علم النفس على يد السلوكية، كما أكده سيكولوجيون كثيرون[١].

وليست المدرسة السلوكية الحديثة أو: (Le neo-behaviorisme)، بأبصر من المدرسة الأم، وإن أعرضت عن التفسير الآلي المحض للإنسان، إلى اهتمام أكثر بسلوكه المادي أو الظاهر، وعناية أكبر بالحالات الشعورية. فهي تستمر في سلب الإنسان إنسانيته المتمثلة في محتواه الداخلي الذي يتألف لا سيما من معتقدات وقيم وشعور وحس ديني ودوافع وفطرة سليمة، وهي مكونات نوعية استحق الإنسان من أجلها تكريم الله سبحانه وإناطة الخلافة به[٢].

٤ـ٢ـ المدرسة الشعورية:

وهي المدرسة التي تهتم بدراسة النشاط الذهني وتحليل أصناف الشعور ووصف الحالات النفسية التي تنتاب الإنسان في الحاضر كالأحزان، وفي الماضي كالأحلام، غير مستبعدة المنهج الاستبطاني، خلافًا "للبيهافيورية"، ولا الحدس الذي يقول به برغسون[٣].

وإذا كانت خصائص هذه المدرسة، التي عرفت تطوراً علميًا ومنهجيًا على يد رائدها وليام جيمس[٤] تتمثل في كون:

---

(١) نبيل محمّد توفيق السّمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص٥٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها وما بعدها.

(٣) Bergson (Henri)، فيلسوف فرنسي، ولد بباريس (١٨٥٩-١٩٤١). يقوم منهجه على الحدس لاعتباره الوسيلة الوحيدة لمعرفة الزمن والحياة. من مؤلفاته محاولة في المعطيات المباشرة للوعي، المادّة والذاكرة، التطوّر الإبداعي. حائز على جائزة نوبل سنة ١٩٢٧م. انظر: D. E. L. P. 1072.

(٤) james (William)، فيلسوف أمريكي، ولد بنيويورك (١٨٤٢ـ١٩١٠م)، أحد مؤسّسي المذهب البراغماتي، من مؤلفاته: البراغماتية، مبادئ علم النفس. انظر: D. E.L .P : 1324.

أ ـ الظاهرة الشعورية حالة ذاتية.

ب ـ وأنها لا تقبل التجزئة ولا التكميم.

ج ـ وأن الحالة النفسية بما هي ذاتيــة لا تنطبق بالضرورة على الآخرين، فإن من أهم الاعتراضــات عليها نقد ارتكازهــا على الحدس، باعتباره لــيس المعيار الوحيد للكشف عن طبيعة سلوك الأفراد، وذلك بسبب ذاتية المنهج الاستبطاني ونسبيته، ومن ثم فإن نتائجه تكون غير موضوعية ولا علمية[١].

٤ـ٣ـ المدرسة التحليلية:

وهي مدرســة التحليل النفســي التي أنشأها سيــجموند فــرويد، والتي يقوم منهجــها على تفــسير "العــصاب" بالتأثيــرات النفسيــة ـ الجنسيــة المكبوتة في اللاوعي، لا سيما منذ الطفولة، واعتــبار مبدأ اللذة، المسؤول الأول عن توجيه السلوك في الفرد، والدوافع إلى الغريزة والعدوان والأنانية، بل وسائر نشاطات الإنسان.

ولقد تعــرضت النظرية الفرويدية إلى نقــد شديد من قبــل كثيــر من العلماء والمختــصين، لا ســيــمــا مدرســة التــحلــيل النفــسي الحــديثــة التي من أبرز سيكولوجييها، ألفريد إدلر[٢]، الذي لا يقول بأن الأمراض النفسية والعقلية هي نتيجة حتمية للحرمان الجنسي وكبته، وإنما يرى توكيد الذات لا الجنس وأن الشعور بالنقص أهم في الأمراض العصبية من الأمور الجنسية المبالغ في خطورتها[٣].

(١) أعوشت: الإسلام ومدرسة فرويد، ص٢٢.

(٢) ألفــريد إدلر (١٨٧٠ـ١٩٣٨م) المؤسّس للســيكولوجيــة الذّاتيــة التي تدعو إلى الصّــفــة المميّــزة بكلّ شخص، تخــرّج من مدرسة فرويد وخــالفه في أهميّة الغــريزة الجنسية. أهم مــؤلفاته: علم النفس الفردي، والجملة العصبية، وفهم الطبيعة البشرية.

انظر: أعوشت: ص٦٧.

(٣) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص٣٩٣.

فقد "أنكر إنكاراً باتًا أهـمية الجنسية، ورد تكوين الخلق وأمـراض العصاب إلى مبدأ واحـد، هو رغبة الناس في القوة وحاجتـهم إلى تعويض ما بهم من نقص جبِلي"[1].

وإن كان التـفسـير بالعُقَـد، في رأينا، ليس قاعـدة عامة فـي الوقوف على سلوك الإنسان المتعدد الأبعاد، والذي تتدخل في تكوين شخصيته عوامل شتى.

ولئن ظن البـعض أن فرويد يـكون قد اسـتقى، علـى تشويه، نظريتـه من التصور الإسلامي للنفس الأمارة (الهو) والنفس اللوامة (الأنا) والنفس المطمئنة (الأنا الأعلى)، فإن الاعتـراض الأساسي على نظريته في الشخصيـة يتمثل في قَصْـرِه الجانبَ الفطري على الدوافع الحيـوانية، واعتبـاره العقائد والقيم أشـياء خارجية مفروضة على الإنسان، وتتعارض مع نزعاته الفطرية.

وهذا نقيـض التصور الإسـلامي الذي يعتـبر فيـه النفحـة الإلهيـة والقبس النوراني وفطرية التدين والتوحـيد. فالفرق شاسع إذن بين هذا التـصور الرفيع وبين التصور الإغريقي الذي ينحط بالإنسان وبالآلهة إلى الحضيض[2].

ومنهج هذا شأنه في تناول الدين ومعطياته، بعيد عن فهمه الصحيح ويتباعد أكثـر عن تفسيره أو تصـوير حقائقه. ثم: أي مكـانة يبقيهـا للدين والقيم في السلوك البشري إذا كان يخضع أفعال الإنسان لمبدأ الضرورة والحتمية، حيث لا أثر فيها للعقل والحـرية تماما كالظواهر الطبيعية الخاضـعة لقوانين الكون الثابتة؟ وأي دور للتربية إذا كان "لا سبـيل إلى تغيير البنية النفسيـة، لأنها ذات طبيعة ثابتة!!"[3].

(١) فرويد: حياتي، ص٨٠.

(٢) السّمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص٥٥ـ٥٦.

(٣) محمّد جواد مغنية: عقليات إسلامية، ج١/ ص١٠٠ـ١٠١.

٤ـ٤ـ المدرسة الماركسية:

يستلهم علم النفس الماركسي فلسفته من المادية الماركسية ـ اللينينية، التي تقصر تفسير ظواهر الحياة وكافة أحوال النفس على عنصر المادة وحدها.

ويعتبر علم النفس المادي في المذهب الماركسي جميع أصناف الشعور ظواهر ثانوية ناتجة عن الظواهر الفيزيولوجية المقابلة لها(١)، وبذلك يقصي الظواهر النفسية البحتة، أي اللا مادية، من الدراسة، لأنه لا يبحث إلا في الموجود القابل للتجربة والملاحظة. ومن هنا تهمل المدرسة الماركسية عوامل كثيرة في النشاط النفسي كالعواطف والأفعال والإدراك ومدى تأثيرها في الشخصية والسلوك. ناهيك عن إسقاط دور التربية والأخلاق والدين، التي هي أساس الفوارق بين الأفراد في التحليل الماركسي، الذي يعدها من المخلفات الاجتماعية والانعكاسات الاقتصادية التي افتعلها البرجوازيون.

إن النظام الخلقي في كل مجتمع، وديانته وقوانينه ليست إلا جزءًا من بناء زائف، أقامته ظروف الإنتاج. فهي تعبر بالتالي عن مصالح الطبقة السائدة(٢).

وسواء علينا أتخطينا المنطلقات المنهجية في بحث قضايا التحليل النفسي وقضايا المادية الجدلية من زاوية محلل نفسي مطلع على قضايا المادية الجدلية، أو من زاوية ماركسيٍ مطلع على قضايا التحليل النفسي، وأثر وجهتي نظرهما في مسار المناقشة(٣)، أم جمع التكوين بين المنهج والايديولوجية في محلل نفسي ماركسي، فإن الاختلاف بين المدرستين يتضاءل في النهاية أمام وحدة نظرياتهما،

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢/ ص٣٠٩ـ٣١٠.

(2) Marx, Engels: Manifeste du Parti communiste, P. 49.

(٣) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، تصدير. مصطفى زيور، ص٥.

وذلك باعتبـار أن كلا من الفرويدية والماركسـية ترى الإنسان خاضـعا لقوى لا معقولة تعرقل تطور وجوده.

فبـالنسبة إلى المـاركسيين تعـود هذه القوى المعرقلـة إلى العالم الاقتـصادي والاجتـماعي، عـالم لم يوفَق إلى إنماء نفسـه بنفس وتيرة الـنمو التي تمنحـها الإمكانات التي يتيحها له التقدم التقني والعلمي.

وأما بالنسبة إلى الفرويدية، فإن اللامعقولية لدى الناس:

(L'irrationalite des hommes)، تعزى أساسـا إلى استمرار طرق التـفكير والتصرف التي تتسم بها الطفولة إلى مرحلة ما بعد البلوغ. ومن ثم فإن الترابط وثيق بين لا معقوليـة العالم الخارجي وبين لا معقولية الحياة الـنفسية، والتلازم قائم في الحالتين: إنسان لا معقول في عالم لا معقول[1].

٥ـ خصائص مناهج العلوم:

ولئن كفـفنا القول عن هذه المدارس اختـصاراً، فلعل في إرساله في قضـية "انتماء" العلوم ـ والأنسب أن نقول في مدى تـأثر العلوم، أو بتعبير أصح في خصائص مناهج العلوم، ذلك أن هـذه الأخيرة لا "جنسية" لها ولا" قـومية" ولا "وطن"، بصفتـها نتاج الحضارة الإنسـانية العالمية ـ استكمـالا لازمًا لتبين الحقائق والخصوصيات.

ونقدم له بالمسلمتين هاتين:

الأولى: هي أن دراسة العلوم المادية لا تحتم (التبعية السلوكية).

والثانيـة: هي أن "العلوم الإنسانيـة هي الهيكل التكويني للنفس البـشرية، فهي ليـست علومًا رياضـية تتـعامل مع الأرقـام، بل هي تتصل بماهيـة الفرد

(١) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص١١.

الداخلية (مبادئه، أفكاره، تطلعاته، قيمه الأخلاقية)[1].

فالعلوم البحتة من جهة أنها تُعنَى "بملاحظة الظواهر واستخلاص القوانين التي تحكمها "واحدة"، ما دامت قد بلغت المرحلة العلمية الصحيحة، فلا فرق بين هندسة يابانية أو إنجليزية، ولا كيمياء مسيحية أو كيمياء إسلامية"[2].

ولكن اعتراضنا ينصب على الزعم بأن "كذلك الحال في علم النفس ـ ما دام قد أصبح علما يخضع كغيره من العلوم لقوانين، ويعتمد على ملاحظة الظواهر ـ لا ينبغي أن يقال، هذا علم نفس إسلامي أو نصراني أو علم نفس يوناني أو هندي أو أمريكي . . . وإلا لم يكن علم النفس علما"[2].

وذلك لتأثر العلوم الاجتماعية التي تتخذ الإنسان موضوع بحثها بضروب المؤثرات المذهبية والإيديولوجية والفكرية والثقافية والسياسية، بل والجغرافية والحضارية.

والسبب في ذلك هو ارتباطها بالقيم والمثل والأخلاق والفكر والنفس وما إلى ذلك مما يعد لب الإنسان أو يتصل بمحتواه الداخلي.

ولا أدل على ما نقول من دراستنا النقدية هذه للمنهج الغربي الذي لا يتلاءم والمنهج الإسلامي من حيث التصورات والمنطلقات والأهداف، بل وأساليب المعالجات والحلول التي يراها كل فريق لقضايا الإنسان والكون والحياة والمجتمع.

هذه بعض الاعتبارات الخصوصية التي تميز المنهج الإسلامي في مجال علم النفس عن التصور الغربي ومختلف التفسيرات الدينية الأخرى.

---

(١) حسني محمود: محاولة لإعادة بناء الذّات المسلمة، ص١١٥.

(٢) عبد الكريم العثمان: الدّراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاصّ، ص٣.

٦ـ المراصد الوثنية والأسطورية في المذاهب الغربية:

لامشاحة في أن تكون لهذه العلوم النفسية والاجتماعية خلفية مذهبية أو عقدية أو ثقافية في التصور والفكر، فهذا أمر طبيعي. ولكن الذي يخرق هذه البديهة ويرديها في مهاوٍ سحيقة من الأخطاء المنهجية الجسيمة، أن تتلبس خلفية بخلفية، ويركب منهج على منهج.

فإذا تمحلت الخلفية الغربية في صبغ نظريات إسلامية بصبغتها، أو تلوين تفسيرات إسلامية بلونها، فالذي يلاحظ ابتداءً هو مزاحمة الخلفية الغربية للخلفية الإسلامية، وليس المجال هنا بسانحٍ لطرح مدى مشروعية هذه الهيمنة المذهبية، أو مدى أحقية هذا الإكراه "الخلفي" أو هذا العنف السليط على مذهبية أخرى.

والملحظ الثاني أن يترتب عنه خطأ مركب مزدوج:

ـ من حيث انعدام الموضوعية، لأنها (الخلفية الأولى) لا تصور الواقع على حقيقته (في الخلفية الثانية) ولا هي تعبر بصدق عن مرتكزاتها الذاتية الصرفة.

ـ ومن حيث المنهجية، لأنها توفيقية السلبي، أي غير ذات أصالة لخلطها بين نقيضين، وهذا هو التهجين بعينه في الفكر والمنهج.

ولعل في تطبيق منهج علم اجتماع المعرفة(١) والذي يكشف الأبعاد العقدية

(١) Sociologie de la connaissance، علم يكشف، بالرجوع إلى البيئة الاجتماعية والأصول العقائدية والفكرية والطبقية، عن فهمٍ أحسن لنظريات مفكر أو عالم ما، وعن أفكاره واتجاهاته. ففي حالة تطبيقه مثلا على العديد من نظريات علم النفس الغربي ـ وعلوم الاجتماع والإنسان والأخلاق ـ يلاحظ د. السمالوطي، العداء الواضح للفكر الديني، واعتبار الدّين مسؤولا عن الأمراض النفسية لكونه يشكل ضوابط خارجية منافية للاستعدادات الأساسية للإنسان . . .: **الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**: ص٦٠ ـ ٦١.

والطبقية والسياسية والتربوية... التي تتوارى خلفها هذه النظريات أو العلوم الإنسانية عامة، معضوداً بالإلمام بأصول الثقافة الغربية التي تستمد روحها من الفكر الاغريقي اللاتيني، ما يساعدنا على استخلاص الطابع العام للفلسفة الوثنية للمذاهب الغربية[1]. ففي مجال التصورات الدينية هناك تعدد الآلهة وفكرة الصراع المرير بينها من ناحية وبينها وبين البشر من ناحية أخرى. وأثر ذلك بين في توليد الحقد على الدين والنظرة القاتمة إليه واختلاف الأساطير ونبذ الغيبيات ككل. و"يؤكد المنصفون من المحللين أن هذا التصور الوثني الإغريقي ظل مؤثرا بشكل أو بآخر في العديد من المدارس السيكولوجية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية في العالم الغربي(...) فقد تصورت الكثير من هذه المدارس الدين كأمرٍ معارض لطبيعة الإنسان، بل ومعوقٍ لانطلاقاته، وقامع لرغباته ومُحبطٍ لتطلعاته. ويتمثل هذا بشكل واضح في عدة نظريات كالفرويدية والسلوكية والماركسية والوجودية والسوسيولوجية (دوركايم)..."[2].

ومن أبرز الأساطير التي طبعت جل المدارس المعاصرة التي تبحث في أصول الصراع ونوعيته في شتى علاقات الناس بعضهم ببعض وبالإله والدين وبالطبيعة،

(١) "كان الميل الفلسفي إذن عاملا مهما في نشأة التحليل النفسي طالما كان مكبوحا، وكان من حق "فرويد" أن يشبع هذا الميل بعد أن أيقن أنّه أنجز ما التزم إنجازه من استقصاء علمي، فكانت مؤلفاته المتأخّرة "فيما بعد علم النفس". فرويد: حياتي، تصدير د. مصطفى زيور، ص١٤.

وقد أوضح فرويد نفسه أنّ العلوم السّابقة قد نهجت هذا النّهج وأنّ هذه الأفكار تعدّ بمنزلة بناء نظري إضافي للتحليل النفسي. وسواء كانت المنطلق في رأينا أو على سبيل الإضافة، فأهميتها، بصريح قوله، ذات خطورة في تحديد الصّياغة النظرية وتوجيهها، وهو ما يؤكّده مرّة أخرى د. زيور بقوله: إنّ شغفه الفلسفي كان حافزا في توجيه بحوثه، وعاملا مهمّا في التفاته إلى الناحية الإنسانية في أمراض النفس". المرجع نفسه، ص١٣.

(٢) السّمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص٥٢.

تراجيديات "سوفوكليس"(1) و"هوميروس"(2) وأساطير انقلبت إلى عقد في الاصطلاح الفرويدي كأسطورة "أوديب" (3) و"الكترا"(4) وسيزيف(5) و"بروميثوس"(6).

وإذا أضيف إلى هذه الخلفية الوثنية الإغريقية ما عرفت العصور الوسطى من استبداد الكنيسة الغربية وقمعها للشعوب الأوروبية، وقهر رجال الدين وتسلطهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وما نتج عنه من تأصيل العداء للدين والشعور بالانعتاق من نيرهم بحلول الفكر التجريبي، وظهور عصر النهضة الأوروبية(7) بعد الإحن والمحن المرة التي احتفظ بها التاريخ في صفحات سوداء دموية، تبين لماذا يلفظ التراث الأوروبي المتكئ على أركان الحضارة الإغريقية القديمة والثقافة اليهودية المسيحية "القروسطية"، التفسيرات الدينية عمومًا والكنسية خصوصًا، ويلجأ في التحليل إلى مثل هذه الوثنيات فينظرها، بإملاء من اللاوعي التراثي.

(1) سوفوكليس: شاعر تراجيدي إغريقي (٤٩٦ - ٤٠٦ ق م) مؤلف انتيجون، إلكترا، أوديب، تتميّز تراجيدياته بإثارة العواطف المأسوية وإبراز إرادة الأبطال انظر: (D. E.L, P. 1575)

(2) هوميروس: شاعر البطولة الإغريقي الذي تُنسبُ إليه الإلياذةُ والأوديسا اللتان كان لهما أثر عميق في الفلاسفة والكتاب والمربين، بل وفي الثقافة الأوروبية الكلاسيكية انظر: (D. E.L, P. 1304).

(3) أوديب: تمثل الأسطورة نبوءة عراف إغريقي لوالد أوديب الذي قتل أباه ليتزوج أمّه. في الاستغلال الفرويدي تتمثل عقدة أوديب لدى كل مولود في التوحّد (Identification) بالجنس المماثل والاستحواذ على الجنس المقابل.

(4) الكترا: وهي عكس أسطورة أوديب. وكعقدة في الزعم الفرويدي تتوحّد البنت بالأمّ من أجل الاستحواذ على الأب.

(5) سيزيف: تشير الأسطورة إلى تعنّت الآلهة مع البشر وتصوّر بؤس الإنسان وقدره المحتوم في مواجهة الآلهة.

(6) بروميثوس: تصوّر الأسطورة هنا العلاقة العدائية بين الإنسان والآلهة، وتخوفه من وجود النار المقدّسة في أيدي الآلهة، وتطلّعهم إلى الخلود منافسة لها، (السّمالوطي، المرجع السابق، ص ٥٣-٥٤).

(7) السمالوطي، المرجع السابق، ص٥٤.

٧ـ نقد الفرويدية:

وبناء على ما قدمنا، فـإنه يمكننا من الآن أن نقصي من دراستنا المنهج الذي يقوم على التفسير المذهبي لعلم النفس البحت أو ما يسمى بـ (psychologisme) لاقتصاره على النظرة الـنفسية الأحادية، وإغفاله الجـوانب الأخرى من ناحية، ولعدم اعـترافه بالكيـان الاجتمـاعي وعدم اكتـراثه بدوره الحاسم بالنسـبة إلى المجتمع ككل، والمجتمع الإسلامي بالأخص من ناحية أخرى.

هذا وبما أن الظاهرة النفسـية ذاتية أساسًـا فإنها تكون بذلك مـرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالضمير الباطني.

لكن التصور الإسـلامي لا يجعل منه المقوم الأساسي لتوجـيه الإنسان الذي يعمل على بنائه، ذلك أن الإغراق في الـوعي الباطني، أو التردي في اللاوعي يعفي صاحبه من كل مسؤولية، ويرفع عنه كل تكليف ما دام مسلوب الإرادة، فاقدًا للحرية في الفعل والتصرف والحركة.

من هنا تتولد على العموم جل الاعتراضات على النظرية الفرويدية على الأخص والتي ليست في الواقع شـيئًا آخر غير الـتعبير أولا وقبـل كل شيء عن وجهة نظر فردية، قائمة على فرضـيات شخصية، تهم الحالة النفسـية ليهودي بائس، وتتعلق بطفولته وآماله وأضغاث أحلامه وهو يعيش في وسطٍ عنصري مقيت[١].

(١) فقـد صرّح هو نفسه: "وكـان والداي يهوديين وبقيت أنا كـذلك". وعن أسرة أبيه يقـول: "إنّها هربت صوب الشـرق نتيجة اضطهـاد اليهود إبّان القرن الـرّابع عشر أو الخامس عـشر". وعن علاقتـه بالكتاب المقدّس يعترف بأنّ معرفته لقصصه كان لها "أثر دائم في توجيه اهتمامي" (فرويد: حياتي، ص٢٠).
وعن خيـبة الأمل التي لازمـته منذ الـتحاقـة بالجامـعة عـام ١٨٧٣ والشّعـور الذي اكتنفـه مذّ ذاك يقول: "كان عليّ أن أشـعر أنّني دون غيري من النّاس، وأنّني غـريب عنهم لأنّني كنت يهوديا ... فلم أكن أستطيع أن أتبـيّن لماذا أجد معـرّة من أصلي ..." ونتيجـة لهذه المعرّة والشـعور بالنقص وعقد كثيرة يقول: "ألفت في سن مبكّرة المـصير الذّي قضى علي أن أكون في المعارضة، وأن أكابد لعنة الأغلبية المتضامنة.." (فرويد: حياتي، ص٢١).

٨ـ الفرويدية في نجدة اليهود:

ولا ريب في أن لا شعوره "انتقم"، كما يقول محمد قطب، من الاضطهاد والتحقير اللذين كان "الجناة المعتدون" من المسيحيين يسلطونهما على اليهود:

"إنه ينتقم لنفسه ولليـهود جميعًا بأن يقول: أيهـا الناس الذين تتهموننا بأننا نعيش على غرائزنا، لا نعرف إلا صوالحنا الخاصة، ولا نقيم وزنا لقيمةٍ عليا أو ميـزانٍ خلقي . . . انظروا إلى أنفسكم! انظروا إلى دخائل شـعوركم! وها أنذا أرفع أمامكم المرآة الـسحرية التي تنفـذ إلى دخائل النفوس، وتـكشف ظلمات المجهول في اللاشعور! انظروا إلى أنفـسكم . . . إنكم كلكم كاليهود!! كلكم ماديون تعـيشون عـلى الغرائز! كلكم لا ضمـير لكم، ولا أخـلاق، ولا مُثُل عليـا، ولا قيم مـعنوية! كلكم تنطبق عليكم الـصورة البـشعـة الشائهـة التي تلصقونها باليهود، فلماذا تخصونهم بها، وهي صورة الإنسانية عامة في القديم والحديث؟

وهكذا يرفع فرويد ـ في اللاشعور ـ لعنة الأجـيال التي انصبت على اليهود وحدهم، وينتقم لهم بأن يصـب اللعنة على الجميع"[١]، وباعتبار الداروينية" الركيزة الثـانية للفرويدية[٢]، فإن مسلمـاتها تندرج في نفس النسق المادي الذي لا يرى من الإنسان إلا جانبه الحيواني.

٩ـ الدين بين ماركس وفرويد:

ولئن كان ماركس قـد انتقض بدوره من قيمة الديـن من أجل تعزيز الهدف

(١) محمّد قطب: الإنسان بين المادّية والإسلام، ص٣٠.

(٢) "غير أنّ نظريات داروين التي شاع الاهتـمام بها في ذلك الحين اجتذبتني إليها اجـتذابا قويا لما كانت تبشر به من تقدم فائق في فهم الكون". فرويد: حياتي، ص٢٠ـ٢١.

الاقتصادي[1] (ecnomisme)، حتى إنه أهال عليه وابل انتقاداته غير متأن في إبراز تفاهة الأخلاقيات، وعدم جدوى القيم الإنسانية التي نال منها كل منال، للأسباب الكثيرة التي أحصاها للدفاع عن نظريته، وكذلك للأسباب الأخرى التي منحته إياها أوضاع المجتمعات التي شكلت موضوع نقده.

فها إن فرويد يصل هو الآخر إلى النتائج نفسها، تحت ستار البحث "العلمي"، بيد أنه يختار طريقا مغايرا يتماشى ومجال تخصصه.

"فالنظرية الماركسية ترى إذن أصل الدين في الخاصية المسيطرة للحقيقة الخارجية، حقيقة كانت تعكس في البداية القوى الطبيعية ثم بالتدرج القُوَى الاجتماعية التي يشعر الإنسان وهو أمامها بأنه ضعيف أعزل عاجز. ولكننا نستشعر الحاجة إلى تفسير مكمل لغموض هذا الفكر الديني وتركيزه، لماذا يتجه الإنسان مثلا، عندما يحس بعجزه، إلى تشخيص القوى الخارجية ثم إلى محاولة استجداء مساعدة الآلهة أو الإله عن طريق الصلوات والطقوس؟

"يبدو أن التفكير الماركسي يتطرف عند التشديد على الطابع الانعكاسي للدين، ويتجاهل النشاط النفسي الذي يبدو مقصوراً على الإنسان . . ."[2]، ومن هنا تتدخل النظرية الفرويدية في دراسة العوامل الذاتية التي تحدد الطابع الديني، تلخصها الفرويدية في خصائص ثلاث مشتركة بين الأديان:

أولاً: احتواء كل دين على تصويرٍ لأصل العالم، (يتخيل المؤمن خلقه على

(١) الانتقال من عدم الوعي الاقتصادي الشامل إلى الحصر الاقتصادي، بمعنى أن تتسلط فكرة الاقتصاد على الذّهن وتتغلّب على ما دونها من الاهتمام، وكأنّما ليس هناك إلاّ سبيل واحدة للتفتح: أن نكون بشرا اقتصاديين (homo- economicus) انظر: مالك بن نبي: **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص٤٠.

(٢) أوسبورن: **الماركسية والتحليل الماركسي**، ص٨٢.

الصورة التي تم بها مولده).

ثانياً: اتجاهه إلى مواساة الإنسان بوعده بحياة أفضل.

ثالثاً: تقديم كل دين نسقا من قواعد الحياة، ولتثبيتها يلجأ إلى نظام المكافأة الأخروية[١].

١٠ـ نسبة الدين إلى الطفولة:

وعلى الرغم من أن هذه الاستنتاجات متعلقة بدراسة كانت منصبة أساسا على تاريخ أوروبا، والمهازل التي كانت ترتكب باسم الدين المسيحي ـ في شكله المشوه الذي ساد هذه العصور ـ من حيث دعمه للطبقية والاستغلال والإقطاع الكنسي واستعباد الناس. . . »[٢]. نلاحظ على هذا الصعيد من الفهم والتفسير والتعميم أن آراء فرويد وماركس في الدين متقاربة وتتكامل على النحو التالي:

«العجز الذي يقود إلى الدين في الفكر الماركسي يخلق الحاجة إلى الحماية والتوجيه لمواجهة صعوبات العالم الخارجي، هذا العجز إن هو إلا تكرار لتبعية الطفل لوالده في النظرية الفرويدية (. . .) إذن فنحن نراعي في الدين الدور المهم الذي يقوم به الأنا الأعلى الذي يتوحد بالقوى الخارجية التي تحكم حياة الإنسان.

فالانعكاس الخيالي في مخ الإنسان لهذه القوى، كما يقول انجلز، يقود الإنسان إلى إسقاط الأنا الأعلى ثم يلجأ إليه طالبا الحماية»[٣].

وكأن هذا التقارب يومئ، بل يحاول أن يثبت نسبة الدين إلى الطفولة: طفولة الإنسان الفرد وطفولة الجنس البشري!! ومن ثم فكأنه يريد أن يوحي بأن الدين مرحلة ضرورية كمرحلة الطفولة، ولكننا ننمو ونتطور فنتجاوزها.

---

(١) أوسبورن، ص٨٣.

(٢) السمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص٥٧.

(٣) أوسبورن، ص٨٤.

١١ـ مزالق التصورات الغربية:

إن أخطار مثل هذه التصورات تتـفاقم أكثر فأكثر خـصوصا إذا عرضت من جوانب علمـية[١]، فتطبـع تقريبًا جل المفـاهيم النفسـية لمنهج البـحث العلمي الغربي، نذكر منها باقتضاب مثلا ما يلي:

أولاً: قصر التفاسير على وجهة النظر المادي وحدها.

ثانياً: تعميم حالة مرضية انفرادية خاصة، على سائر النوع البشري[٢].

ثالثاً: النظرة الـتشاؤميـة للكون والحضـارة والإنسان، والتركـيز على فكرة الصراع والمعاناة والشقاء كنتيجة حتمية لدوافع التدمير للذات وللآخرين[٣].

رابعاً: افتراض أن الـشهوة الجنسية أو "الليبـيدو" بالمصطلح الفرويدي، هو المحرك الأول للنشاط، بل لنشاطات الإنسان كافة، ذهنيـة كانت أم اجتماعية أم فنية أم دينية، فإنها تستمد قوتها من الغريزة الجنسية.

---

(١) ففي مؤلفاته الأخيرة: "مستـقبل فكرة مضلّلة" (١٩٢٨) و"موسى والمذهب التوحيدي" (١٩٣٩م)، يعمـد فرويد إلى تصـوير الدّين على أنّه مرض عصـابيّ قوامـه الأفكار المتسلطة التي هي سـر قوتّه وسلطانه. وتفسيره لظهـور مذهب التوحيد الإلهي (Le monotheisme) من خلال عرضه لقصّة موسى يدّعي أن هذه الديانة إنّمـا هي حصيلة تطوّر بطيء أدّى إلى عودة «رغـبة مكبوتة أو مطرودة» تتمـثل في إجلال الأب، ظلت حبيـسة الكبت طوال سيـادة النظام الطوطمي في المجتمـعات، ثمّ انجلت بانتقال المجتـمعات إلى تقديس الأبطال، وزاد اتضاحهـا باتخاد نظام تعدّد الآلهة (Le Poly-theisme) وانتهت بالظهور التامّ السّافر في شكل ديانة موسى والديانات اللاحقة عليها.

انظر: حسن شحاتة سعفان: **تاريخ الفكر الاجتماعي**، ص٣٩٢.

(٢) وكانَ فرويد يحلّل نفسـه بنفسه قبل أن يعمد إلى التعّمـيم فالتنظير، فقد "كان مصابا بـأزمات نفسية عجيبة. فقد حدث وهو يعالج مريضـة بالهوس الجنسي ـ هي سيسلي المصابة بعقدة أوديب ـ وبينما كان فرويد يقوم بعلاج هذه الفتاة تكشف له في نفسـه أنّه مصاب بعقدة أوديب، وأنّه كان يتجّه إلى أمّه ويغار من أبيـه، وأنّه اتّهم أباه ظلما بجريمة أخلاقيـة رهيبة". انظر: أنور الجندي: **أخطاء المنهج الغربي الوافد**، ص٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٣) أوسبورن: **الماركسية والتحليل النفسي**، ص١٠.

وبذلك يختلف فرويد ايما اختلاف مع أوجست كونت حيث يتخذ من الرصيد الحيواني المتزايد في الإنسان قاعدة عامة.

"فبالنسبة إليه تعتبر جميع أنماط السلوك ترجمةً للتدفق الغريزي اللاواعي، وبالأخص للرغبة الجنسية أو "الليبيدو" تدفق غرائزي وميول سطوية تكون فيها ضروب العنف خاضعة لصروف وانتخاب وفرز "الأنا الأعلى" (Le sur moi) الذي يتركب هو ذاته من أصل مزدوج: من التقززات أو الامتعاضات الجِبِلّية، وكذلك من الضغوط التربوية التي تلقنها الحياة الاجتماعية والتي نجد من بينها الإرشادات والمحرمات الدينية التي تفعل فعلها في تكوينه بنشاط ملحوظ"[(١)].

١٢ـ الجبرية الفرويدية:

والحاصل أن الإنسان يبقى محكوما عليه بالأسر تحت أغلال حتمية عامة تمليها عليه نزواته وشهواته وغريزته الجنسية، فيقع كل من أفكاره وسلوكه، وكذلك جميع أعماله تحت تأثيرها. بهذه الكيفية تتعارض المفاهيم الفرويدية التكبيلية تماما:

١ـ مع استعدادات الإنسان النفسية وقدراته المعنوية للتغيير والحركة.

٢ـ مع توازنه الطبيعي الذي يحرص عليه الإسلام فيه بين نوازعه وعقله، بين جسمه وذاته، بين الروح فيه والمادة.

٣ـ مع حريته وإرادته المكبلتين بأغلال الليبيدو والأنا الأدنى وعقدة كتارسيس[(٢)].

---

(1) H. Desroche et J. Seguy: **Introduction aux sciences humaines des religions**, p.150.

(٢) (Catharsis) لفظ يعني به أرسطو "الطهارة" التي يشعر بها المتفرّجون على تمثيلية مأسوية أثناء الأداء وبعده/ منهج في التحليل النفساني يتمثّل في إثارة الذكريات المكبوتة داخل الضمير. D. E.L, P. 154.

٤ـ بالإضافة إلى أن الجنس عند فرويد يمثل أساسا المنطلق الأصلي لضروب الغرائز النفسية والبيولوجية كافة[١].

٥ـ كما يتعارض التحليل النفسي المتطابق مع الفكر الديالكتيكي تعارضًا كليًا مع التصورات القرآنية.

فالحياة العقلية أثر يجمع القوى الملحة والقوى المكبوتة، والصراع فيها عامل ديناميكي. وأما الحياة النفسية فمرتع لتداخل العناصر الشعورية واللا شعورية، مما يغني الفكر والمشاعر الإنسانية، والعلاقات بين الأنا الأدنى والأنا الأعلى والعالم الخارجي، زاخرة بالمتطلبات الديالكتيكية: الأنا معقول في حين أن الأنا الأدنى لا معقول، والأنا منطقي في حين أن الأنا الأدنى غير منطقي . .[٢].

كل ذلك بغرض تبرير الانحرافات المتوقعة أو الكامنة في الطفولة، والتي تنعكس فيها الرغبات "الغلمية" على سن البلوغ، على حين أن بافلوف يلقي المسؤولية على كاهل المحيط في الانحراف النفسي والعقلي للإنسان.

في هذه الحالة لا يكون للتربية أي دور تؤديه بقيام مثل هذا التبرير. ويغدو واضحًا كل الوضوح أن وراء ذلك دعوة إلى تخريب الأنظمة الأخلاقية وتحطيم القيم الأساسية والدينية دون غضاضة.

والذي نستخلصه هو أن الفلسفة الفرويدية تعني للناظر المتفحص مذهبًا آليًا

(١) ليس بالعسير إذن أن نفهم بعد هذا، انطلاق جملة العقد المتنوعة (كعقدتي أوديب وإلكترا في القديم ممّا استتبع ليبرالية أوروبية حديثة كرفع الجنح عن تعاطي اللواط وعن قريب تحليل بل ورفع الجناية القانونية عن الزواج بالمحارم ما دام هو معروضا على بساط المداولات في البرلمان السويدي مثلا، فلا شك في أنّه سوف يكون في الغد مشروعًا قابلا للتصويت عليه، وكذلك نزعة الاستفزاز الجنسي وما ينجر عنه من صناعات و"موضات" وأدب خليع. . .).

(٢) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي: ص١٢٢.

ميكانيكيًا، لأنها تتصور الإنسان جهـازًا جنسيًا مسلوب الحرية من ناحية، ومن ناحية أخرى قـدريته حتمية لاعتـبارها إياه خاضعًا لقوى جبـرية خفية لا يمكن التحكم فيها.

١٣ـ التفسير الفرويدي:

إنها تفسر كل ظاهرة نفـسية في معادلةٍ من الغرائز الجنسـية التي يتعين دائما البحث عن حلولهـا في أبعد أغوار اللاوعي[1] وتتحـدى الأخلاق بسلسلة من العقد التي لا تتوانى في إضفاء المشروعية عليها، والتحليل بإزاحة الحرمة عنها، و"اللامسـاسية" وذلك عن طريق إشـاعة النزعة التـشكيكية بحيث يعـتور كل القيم والمثل أكبر قدر ممكن من النسبية، إلى جانب تحييد التربية، ومحاولة إلغاء التدين الفطري، والاستعاضة عنهما بالطوطمية[2].

كل هذا بالإضافة إلى جملة الانتقادات المختلفة للفرويدية، يجعلنا نفهم لماذا نرفض رفضًا باتًا هذا الضرب من التفسير.

إن العيب الرئيسي للفرويدية هو أنها تشوه البشرية وتحولها إلى ميدان مستقل تماما ومعزول كلية عن الوسط المادي. كمـا أنه يتمثل في التقليل من أهمية دور القوى الفكرية العليا ومن فكر الإنسان.

(١) شبّه بعض نقاد الفرويدية المحللين النفسيين للأوعي بالبوم، لأنّهم لا يرون إلا ما تشتمل عليه كهوف اللاشعور. انظر: أنور الجندي: **أخطاء المنهج الغربي الوافد**، ص٣٩٦.

(٢) قد يصح هذا فينطبق على النصرانية التثليثية. "فـفي الفقه المسيحي مثلا يؤدي الشعور بالإثم المنساب من نشاط ثوري ضد الأب (الرب) دورًا أساسيًا، ويكفر عن هذه الخطيئة بواسطة تضحية الابن الذي يصبح، بعد التكـفير عن جريمته، شـبيها بالرّب، مثل أبيـه، ففي سر القربان المقدّس «سـر الافخار ستيا» (الاحتفال الطوطمي للمسيحيين) يؤكل جسد الابن، ويتوّحد الذين يشتركون في هذا الاحتفال بالأب بواسطة الابن ويشاركونهما قداستهما. . . "

أوسبورن: **الماركسية والتحليل النفسي**، ص٧٦.

١٤ـ الأساس الرجعي للفرويدية الحديثة:

أما عن الفرويدية الحديثة فإنها ليست شيئًا آخر، سوى ضرب من أضراب اللاعقلانية، لا سيما أنها تلغي دور العقل وتعتبر الكائن البشري قوة غير قابلة للترويض ولا هي تساس بحال.

وانطلاقا من استحالة تغيير الطبيعة الإنسانية وإعادة تربية الإنسان واستقامته، فإنه يجوز القول ابتداءً، بأن كل محاولة لتغيير النظام القائم أو تحرير الإنسانسة من ربقة الصراعات الطبقية وأشكال الإبادة والظلم الاجتماعي، إنما هي محاولة فاشلة، خلو من كل معنى.

وليس من شكٍّ في أن هذا الاستنتاج ينطوي على الأساس الرجعي للفرويدية الاجتماعية السياسية»[1].

١٥ـ مفردات المنهج السيكولوجي في الإسلاميات:

من خلال استعراض ما يكتبه المستشرقون وعلماء الغرب الذين يتوخون المنهج السيكولوجي في تفسير الإسلاميات، كلها أو بعضها، يجد الباحث أن محور الاهتمام الرئيسي يدور بهذا الصدد حول المفردات الأساسية التالية:

١٥ـ١ـ ظاهرة الوحي:

ويستغلق عليهم فهمها تعنتًا إلا في إطار من مقولات علم النفس المرضي (Psychopathologie).

ومثال ذلك تفسير حالات تلقي النبي ﷺ للوحي وما كان يصحبه من صلصلات وأهوال نوعية تخص ظاهرة الوحي الإلهي وحدها دون سواها من الظواهر الأخرى بنوبات من:

---

(1) Popov, ibid., pp. 183-7.

أـ الصرع[1]، أو

ب ـ الهستريا، [2]، أو

ج ـ الهلوسة[3].

والتعريف العلمي لهذه المفردات النفسية يكفي وحده للرد على أمثال جولد تسيهر والراهب لامنس ممن يستعملونها جزافا ويسرفون في إطلاقها دون قيد علمي لتخدم أهداف الاستشراق المبتذل.

١٥ـ٢ـ ظاهرة النبوة:

لا تخرج غالبا عن الادعاءات الجاهلية القديمة التي فندها القرآن الكريم من أنه ﷺ، في زعمهم:

أ ـ شاعر[4]. .

(١) الصّرع، EPilepsie: اضطراب يتميّز بالتشنّج وإضاعة الشعور. (وهذا يستحيل عليه، صلّى الله عليه، وآله وسلّم، وهو المعصوم).

(٢) الهستيريا، Hysterie: اضطرابات وظيفية تتصف بالقلق دون وجود مبرّرات كافية، كما يدل على بعض أشكال التفكك والانحلال مثل فقدان الذاكرة وفقدان الحساسية الوظيفي والشلل الوظيفي وتعدّد الشخصية وسواها.

(وهذا غير وارد بالمرّة، ولتفنيده نشير إلى العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، وإلى الآيتين الكريمتين:

﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ﴾ [الفرقان: ٣٢].

﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الإسراء: ٨٢].

(٣) الهلوسة، Hallucination: إدراكات خاطئة تختلف من فرد إلى آخر ـ وهذا ما يميّز الهلوسة عن الوهم الذي يكون متشابها عند جميع الأفراد ـ ولها مظهر الواقع الحقيقي. (لا دليل على ذلك فيه صلّى الله عليه وآله وسلّم، إطلاقا ويتنافى عقلا وشرعا). انظر للتعريفات: د. فاخر عاقل: معجم علم النفس، ص٤٠، ٥٤، ٥١. ويذكر د. محمّد محمود الهوّاري أنّ فرويدا كان من بين مشاهير العلماء الذين كانوا يتعاطون المخدرات لا سيمّا الكوكائين، (انظر: المخدرات من القلق إلى الاستعباد، كتاب الأمّة، عدد ١٥، ص٧٨).

(٤) ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ [الأنبياء: ٥].

ب ـ ساحر[1].

ج ـ مجنون[2].

د ـ كاهن[3](*).

إلا أن غرضهم مـن هذه المزاعم لا يتجه إلى ظاهرة النبوة في ذاتهـا، لأنها مقررة في تاريخ الأديان وماضي البشرية، بقدر ما يقصد إلى النيل من شخصية الرسول ﷺ كما فعل مرجو ليوث[4] ونولدكه وغيرهما من أجل محاولة نفي النبوة عنه، وإثبات عدم سماوية الوحي الذي يدعيه. لذلك ركزوا على:

أ ـ طفولته وحاولوا تفسير يتمه بظاهرة الحرمان والعزلة والكبت...

ب ـ الاضطرابات النفسية (التي اختلقوها) والتي تعود إلى أسس جنسية. أو سلوكه الشخصي وميوله وأحلامه.

ج ـ تعدد زوجاته وحبه للبنات واهتمامه بالمرأة ...

د ـ الحروب التي خاضها وعلاقتها بغريزة العدوان والتدمير.

١٦ـ تساخف التحليل النفسي أمام عصمة الأنبياء:

إن النماذج البـشرية من الطراز العالي الذين يُتَخَـذُون أسوة حسنة كالأنـبياء والمرسلين، لا يمكن أن يخـضعـوا، وهم على مـثل هذه الدرجة الرفـيعـة من

(١) ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: ٤].

(٢) ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: ٥١].

(٣) ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [الطور: ٢٩].

(*) وفي إطلاقات الاستشراق المعاصر يهذّب التعبير عن "الشاعرية" المزعومة بإطلاقات تحتال على إثبات النبوّة كالقول بالعبقرية الفذّة، والإلهام بدل السحر ودون الوحي الإلهي، والفلسفة والنّبوغ عوض الجنون، والموهبة والزعامة محلّ الكهانة.

(٤) انظر: كتابه: محمّد ومطلع الإسلام، (١٩٠٥م).

الكمال والعصمة، لتخمينات مخابر التحليل النفسي، أو يكونوا عرضة لشتى تهويمات المدارس السيكولوجية الغربية المختلفة. فلا سبيل إلى علم النفس الديناميكي أن يدرس فيهم، عليهم السلام، "ما يطرأ على طاقاتهم النفسية من التحولات داخل شخصياتهم"!!.

ولا سبيل إلى علم نفس الشواذ، أو علم النفس المرضي، ولا يمكن كذلك لعلم النفس التحليلي، أن يلجأ في اكتناه سِيَرِهم الطاهرة المثلى، إلى المنهج الاستبطاني، ولا إلى إدراك سلوكهم من خلال الحيل اللاشعورية:

من كبت(١) وإسقاط(٢) وتعويض(٣) وتقمص(٤) ونكوص(٥) وتصعيد(٦)... إذ لا عُقَد عندهم بل ولا نقائص ولا انحراف ولا شذوذ. كيف وهم الذين جاؤوا لتقويم كل ذلك، والوقاية منه بمكارم الأخلاق والتربية والإصلاح وإعطاء القدوة منهم؟

فهل يبقى بعد ذلك مجال لعلم النفس التجريبي لتتبع مدى تأثر سلوكهم عليهم السلام، بمنبهات البيئة الخارجية؟ أو القول بالموروثات الاجتماعية في سيرهم؟ أو تحديد الأسباب والعوامل المتدخلة في الوحي والرسالة؟ وليس معنى

---

(١) كبت: منع الأفكار والذكريات المؤلمة من الدخول في دائرة الشعور.

(٢) إسقاط: إضفاء ما في نفوسنا من نقائص غير معقولة على غيرنا.

(٣) تعويض: سبيل يسلكه الفرد الذي يشعر بعقدة نقص في شخصيته نتيجة عاهة جسمية أو فكرية أو اجتماعية.

(٤) صلة انفعالية بأشخاص آخرين أو أوضاع أخرى بحيث يتصرّف الفرد وكأنّه الشخص الآخر المتصل به.

(٥) نكوص: حيلة دفاعية يتخذها الفرد لتجنب مواجهة المشكلات والهروب من الواقع.

(٦) قدرة على إبدال الغاية الأولى بغاية أخرى سامية مقبولة اجتماعيا كالرسم والفنّ... انظر: عاقل: معجم علم النفس، وأيضا: أعوشت: الإسلام ومدرسة فرويد، ص٢٦.

هذه الإقصاءات للمناهج أو المدارس السيكولوجية الآنفة أن تمنع البحوث النفسية الجادة أن تحلل وتكشف، ما دام رائدها في ذلك العلم وأخلاقياته، لا أن تفعل على المطلق فيسرح الخيال الشاذ لا سيما إذا كان مشدوداً إلى خلفيات مغرضة فيتخبط في التأويلات التي تنم عن مدى "تساخف"[1] أصحابها بالتعبير السيكولوجي. بل عليها أن تعتمد على المعطيات الصحيحة المستفادة من مصادرها الحقيقية[2]. .

(١) تساخف Hebephrenie: نوع من الفصام يتصف بالسخافة.

(٢) علم النفس الإسلامي:

المعطيات: بعد التأمّل في فلسفة التصوّر الإسلامي للنفس البشرية وبناء العقيدة للمحتوى الدّاخلي للإنسان، يتضح أنّ علم النفس الإسلامي ينبني ابتداء على المعطيات البديهية التالية، كما يبدو من معالم محاولات الأسلمة في هذا الميدان:

أ- على الأخذ بالحسبان فطرة الإنسان، هذه التي تقابل عند ديكارت ما أطلق عليه "بذور الحقائق التي أودعها الله في نفوسنا".

ب - وعلى التنسيق في تلبية رغبات الجسم وتطلّعات الرّوح بحيث لا إفراط في غلواء الكائن الحيّ ولا تفريط في مطالب جوهر إنسانيته.

ج - وكذلك على أرضية ثانية من المنهج الإلهي للتربية المتوازنة البعيدة عن التناقضات الفكرية والنفسية والسلوكية والتي تتسامى وتترفّع عن "ترهات" علم النفس الوضعي.

د - بغضّ النظر عن أنّ المجتمع الإسلامي مرتبط في جذوره بتعاليم القرآن، التي تتعهد النفس البشرية بتربية فريدة متميّزة عبر مختلف أطوارها، وفي جميع حالاتها، والتي يظلّ هدفها الأسمى صياغة الإنسان الكامل روحا وعقلا ومسلكا. . .

بناء على هذه البديهيات الإسلامية إذن وخلافا لتصورات علم النفس الوضعي. نجد أنّ الإسلام يقدّم لنا كائنا إنسانيا معتدلا لا هو بالملك ولا هو بالحيوان، كما أنّه ليس بشيطان تشدّه الأرض إليها شدّاً، وتناديه السّماء إليها دوما، فهو بالتالي بين الطينة والنفخة يتقلّب.

فالتصورّ الإسلامي ينظر إلى الإنسان نظرة الشّمول والتوازن فلا انحراف ولا إفراط ولا تفريط.

يتصوّره حرّاً طليقًا من قيود المادّة والشهوات كافّة، متحكّما في غرائزه بنفسه، مسيطراً على هواه. . .

وإذ يدعوه إلى تلبية رغباته الدنيوية باعتدال بحيث لا يثير عصابا، ولا يتسبّب في عقد نفسية أو حرمان، فإنّه يضع له إطارين واقيين ضابطين يحفظانه، وفي الحين نفسه ينتظمانه: =

١٧ـ الغرب لا يدرك سيكولوجية الإسلام:

الجدير بالملاحظة: أن مناخ المفاهيم النفسية الغربية يستمد ردود الفعل من بعض التحديات التي تشكل تركيبًا تاريخيًا للعلاقات الاجتماعية في أوروبا أو التي تأخذ محتواها في الوقت نفسه من الروح الكنسية ومن تنافر العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة؛ إلى حد أن المسيحية الغربية قد بالغت في التضييق على النشاط الحيوي ونكران حق الفرد ليس في ممارسته بل في إبداء الرغبة فيه[1].

= أمّا الإطار الأوّل فيتمثّل في النّظام الاجتماعي الذّي يسير وفق أحكام تمنعه بقدر ما تردع فيه كلّ نوع من أنواع التفسّخ الأخلاقي والتردّي المعنوي.

وأمّا الإطار الثاني فيتمثل في تقنين أخلاقي يوجّه الطّبع الاجتماعي فيه ويعمل على مناعته من ألوان الفساد كافّة، وحصانته من أسباب الاستلاب وفقدان الشخصية.

يجدر التلميح هنا إلى أهمية التعرّض بالدّراسة للتأثير الوقائي للأخلاق الإسلامية المانعة من الانحرافات النّفسية الاجتماعية، ومدى قدرتها على أن تسدّ أو أن تعالج بالأحرى في شخص الإنسان عجزًا في الحصانة النفسية الاجتماعية.

الخصائص: إنّ من بين جملة خصائص علم النفس الإسلامي، أنّه لا يجاري التصور الذي يمليه الخطّ المثالي الوثني الواهم الذي يمثله:

أفلاطون ـ ماركس ـ مرورا بروسو.

ولا يساير كذلك الخط المادّي الحيواني المتشائم، سليل:

الطّوطمية ـ والفرويدية ـ مرورا بالداروينية.

ذلك أنّ المدرسة الإسلامية تتسم، في مجال النفس وغيرها، بالواقعية المثالية أو المثالية الواقعية بتعبير سيد قطب: (انظر: معالم في الطريق) في صياغة الشخصية، حيث إنّها تعترف بمكّونات الطّبيعة الإنسانية، دون تهويل أو إغضاء، إذ تقرّ ببواعث التقوى وعوامل الفجور وبالتركيب المزدوج الذي ينطوي على جوانب الخير والشر، سواء بسواء. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].

وهي تعتبر أنّ القلب والعقل والحدس في الإنسان أدوات كفيلة، لا سيمّا إذا عانقت الاستهداء بأنوار الوحي الإلهي وتعاليم النبوّة الراشدة، أن يمارس الإنسان بها، على بصيرة وحرّية، إرادته واختياره في نهج أي طريق يراه، أو مسلك يتخذّه في هذه الحياة، بمسؤولية كاملة منه ووعي.

(١) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص٣٩٠.

وينبغي أن نضيف ملاحظة أخيرة بهذا الصدد تستوقف انتباهنا، وليست دون جدوى في مثل هذه الدراسة المقارنة، وهي أننا إذا كنا نعاين في أوروبا بالذات عملية تنفيس على الصعيد النفسي ـ الأخلاقي، فذلك يعبر وينبعث بل ويمثل واقعًا تاريخيًا واجتماعيًا ودينيًا لا نظير له في الإسلام.

وعليه، وبناء على جملة الأسباب التي ألمعنا إليها فإن المنهج "العلمي" الغربي يظل عاجزًا أيضًا في مجال تفسير ظاهرة الوحي والنبوة والروحانيات والغيبيات والمثل العليا تفسيرًا نفسيًا، ويغدو كذلك قاصرًا قصورًا يحول دون فهمه للدور الحقيقي للتربية الإسلامية، ولمفهوم التكريم الإلهي للإنسان، ولقيمة العقل ولشتى خصائص الدين الإسلامي، وأنأى ما يكون عن الصواب عندما يستخدم "فرويديته" (Freudisme) "وغربيته" (Occidentalisme) في تحليل نفسية المسلم أو محاولة إدراك سيكولوجية الإسلام.

"ومن هنا يتضح أن التحليل النفسي قد وُضع لعلاج تشوشاتٍ وعقد نفسية نشأت بسبب أخلاقيةٍ مزورة دخيلة على المسيحية الحقيقية، لا تصلح للبلدان الإسلامية، لأن المثل الأعلى للإسلام هو التوازن بين العقل والقلب والجسم. . . "(1).

(1) ب. فايشر: الشرق في مرآة الغرب، ص82.

الفصل الثالث
منهج المدرسة السوسيولوجية
في الإسلاميات

١ـ روافد الفكر الاجتماعي الغربي:

ليس من اليسير الإحاطة بالصعوبات التي تطرحها هذه المقاربة، عندما تحاول تفسير الواقعة الإسلامية بعيدا عن الموضوعية، دون أن نلقي على الأقل نظرة تركيبية إجمالية، على الفكر الاجتماعي الغربي المعاصر، تعتبر مقدمة ضرورية لنقدنا.

ففي البداية، نلاحظ أن الفكر الاجتماعي الغربي المعاصر ينساق على العموم وراء تيارين مختلفين:

١ـ١ـ التيار المثالي:

وهو التيار الذي يرتمي في أحضان الأفلاطونية الكلاسيكية بهدف تقديم تصميم للمدن الخيالية التي يعتبرها رواد هذا التيار "مُدُنًا مثالية" كطوماس مور[١] وطوماس كمبانيلا[٢] وموريلاي [٣] المعروف بأبي الماركسية.

---

(١) Thomas More (SAINT) (١٤٧٨-١٥٣٥) أنسي إنجليزي أعدم بسبب عدم اعترافه بالسلطة الروحية للملك (D.E.L, P. 1600) من مؤلفاته: "التصوير الخيالي" (Utopie). كان يرى في الطمع والجشع جذور الشرور التي ابتليت بها الإنسانية، ولكي يقضي على سوء الحال رسم صورة خيالية لمجتمع مثالي يعيش في جزيرة خيالية، سعفان: **تاريخ الفكر الاجتماعي**، ص١٥٠).

(٢) T. Campanella (١٥٦٨-١٦٣٩) قس إيطالي من مؤلفاته: مدينة الشمس (Civitas Solis) كان يطالب بإلغاء الرق، ويشيد بأهمية العمل، ويحبذ شيوعية الملكية والنساء والأطفال تخلصا من الاستبداد الفردي. (سعفان: ص١٥١-١٥٢).

(٣) Morellet (Andre) (١٧٢٧-١٨١٩) كاتب وفيلسوف فرنسي، عضو الأكاديمية الفرنسية، شارك في إعداد الموسوعة. (D. E. L., P. 1422). ألف (Le code de la Nature) يؤمن بخيرية الإنسان، ينادي بالملكية الشيوعية، ويفضل قيام الحكم الديمقراطي على أيدي بطارقة خيرين. (انظر: سعفان، ص١٥٣).

١ـ٢ـ التيار التجريبي أو الامبيريقي:

وهو التيار الذي يشمل عدة اتجاهات منها:

أـ الاتجاه السياسي:

حيث إن المحك الرئيسي لنظرية العقد الاجتماعي[١] يتمثل بالأخص في كل من هوبز[٢] وسبينوزا[٣] وجان جاك روسو[٤].

ب ـ اتجاه التفسير التاريخي:

الذي ينتهجه فيكو[٥] وكانط[٦] وهيجل ونوعا ما كارل ماركس.

---

(١) هو أساس الحياة الاجتماعية التي يتعهد بمقتضاه كل طرف بإخضاع حريته إلى الجماعة، ويلتزم بالانصياع إلى الإرادة الجماعية. انظر: p. 1156 في D.E.L.

(٢) Hobbes (Thomas) (١٥٨٨-١٦٧٩) فيلسوف إنجليزي يهودي مؤلف كتاب التنين (Leviathan) خالف أرسطو في مقولته: الإنسان اجتماعي بالطبع، يقول بفكرة علم العقد الاجتماعي العفوي، ولتحليله النفسي للطبيعة الإنسانية اشتهر "بأبي علم النفس الاجتماعي". (انظر: سعفان، ص١٢٧).

(٣) Spinpoza (Baruch) (١٦٣٢-١٦٧٧) فيلسوف هولندي، له منهج في نقد النصوص المقدسة وتصور ليبرالى لوضع الكنائس في الدولة. انظر: p. 1578 في D. E. L. ويري قيام المجتمع على أساس نفعي بحت، ويستخدم العقد الاجتماعي كضمان لحرية الأفراد عكس هوبز الذي يبرر به الحكم المطلق. انظر: سعفان، ص١٢٩.

(٤) J. J. Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) ولد بجنيف، تلقى تربيته في أحضان المصادفات والظروف يعتقد أن طية الإنسان يفسدها المجتمع، عانى معضلات كثيرة، أحدث في السياسة والتربية ما مهد للثورة الفرنسية والحدث الرومانسية (D.E.L.,P. 1528) اعتُمِدت فكرتُه عن سلطة الشعب أساسًا في نظرية الديمقراطية الحديثة، من أبرز كتبه، العقد الاجتماعي، إميل. انظر: سعفان، ص١٣٠، ١٣١.

(٥) Vico. G (١٦٦٨-١٧٤٤) ولد بنابولي، فيلسوف ومؤرخ، يرى في "العلم الجديد" أن الإنسان حيوان بطبعه، ومراحل التاريخ عنده ثلاثة: إلهية، بطولية، إنسانية تسودها على التوالي: الانفعالات الدينية، الخيال والارستقراطية، المعرفة الوضعية التي أنجبت الحرية السياسية.
انظر: سعفان، ص١٣٩ـ١٤٠.

(٦) Kant. E. (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف ألماني مؤلف "نقد العقل الحر" يدعو إلى اتحاد عالمي من الدول لتحقيق السلام وتنفيذ مشروع الطبيعة المتمثل في التطور الكامل للمقدرات الإنسانية المستترة.
انظر: سعفان، ص١٤٢ـ١٤٣.

جـ ـ الاتجاه الطبيعي:

وهو ذلك الاتجاه الذي يتعلق بدراسة الظاهرة الإنسانية بواسطة تطبيق مناهج علوم الطبيعة عليها. وهو اتجاه يتبناه، بصفة خاصة، كل من أوجست كونت، سبنسر[١] لوبلاي[٢] كيتلي[٣] ودوركايم[٤].

ويستهدف هذا التيار التجريبي جعل الفكر الاجتماعي المعاصر يستفيد من التطور العلمي ومن كل ما له علاقة، خلال العهود الماضية، بالحياة السياسية والاجتماعية، مما كان له أثر في اتجاهه الذي سيساعده فيما بعد على تكوين علم اجتماعي موضوعي.

وعليه، فلا يسعنا أن نهمل الأثر العميق لهذا التراث الفلسفي والفكري لدى الغرب في توجيه علم الاجتماع، وكذلك في تكوين مختلف مدارسه.

(١) Spencer (Herbert) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م) فيلسوف إنجليزي، مؤسس التطورية، من أهم مؤلفاته "الإحصاء الاجتماعي" (١٨٥٠م) و"المبادئ الأولى" (١٨٦٣). وازن بين المجتمع والكائن الحي ورد نشأة النظام السياسي إلى الخوف من الأحياء والنظم والعادات الدينية إلى الخوف من الأموات، ومنهما كليهما يتطور الصراع ليتخذ الشكل العسكري الذي يلتقم المجتمعات الصغيرة فتتسع رقعة المجتمع ويسود السلم والصناعات والحرف. انظر: سعفان، ص٢٨٧ـ٢٩٣.

(٢) Le Play (Frederic) (١٨٠٦-١٨٨٨) اقتصادي ومهندس فرنسي من أنصار التنظيم المحكم للأسرة والدين والملكية (D. E.L. ,P . ١٣٥٩) من مؤلفاته: "العمال الأوروبيون" (١٨٥٥).

(٣) Quetelet (Adolphe) (١٧٩٦-١٨٨٤م) بلجيكي اشتهر بتطبيق منهج الإحصاء الرياضي على علم الاجتماع والظواهر الأخلاقية، كان يمقت الدعوة القومية ويتنبأ بأن الحضارة ستؤدي إلى التقليل من عمق الفوارق بين الأجناس البشرية والمجتمعات. انظر: سعفان، ص٤٢٢ـ٤٢٣.

(٤) Durkheim (Emile) (١٨٥٨-١٩١٧م) عالم اجتماعي فرنسي يهودي، يرد الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر اجتماعية. من أهم مؤلفاته: "قواعد المنهج الاجتماعي"، "تقسيم العمل الاجتماعي"، "الانتحار" و"الأشكال الأولية للحياة الدينية". يذهب إلى أن الدين: "شيء اجتماعي" و"وليد الطوطمية" والإله: "تصور رمزي استعاري للمجتمع" والعقل الجمعي هو أصل الأخلاق والمعرفة. انظر: سعفان، ص٢٤٠ـ٢٧٠.

معضلة الابستمولوجيا الغربية تجاه الظاهرة الإسلامية:

هذا الامتـزاج الذي حصل في الفكر التاريـخي والفلسفي والاجتـماعي هو الذي سيترتب عليه رسم المعالم الأولى للابستمولوجيا الاجتماعية المعاصرة التي سوف ينتـهجهـا دون شك أولئك الذين سيكرسـون بحوثهم، سـواء كانوا من المستشـرقين أو من غيرهم، لدراسة الإسلام في جانب من جـوانبه، من خلال نظرة غربية مشدودة إلى أدواتها المفاهيمية الخاصة.

علـى حـين أنهـم في الواقـع سيـحكـم عليهـم منهجيًا بـالنظـرة السطحية، وسـوف يجدون أنفـسهم عاجزين عن إدراك الظاهرة الإسـلامية إدراكا واقـعيا وصحيحا.

ولتيسـير الفهم ورفع عوارضـه عندهم، كان عليهم أن يتـعرفوا أولا: على أسلوب التـفكيـر ومنهـاج التـحليل في الإسـلام لدى كل من هؤلاء الأقطاب كالفـارابي والغزالي وابن رشـد وابن خلدون مثـلا. ونحن نعتـقد من ناحـية أخرى، أن الصـعوبات التي تعـترض سبيل المنهج الغربي في مـحاولة إعطاء تفسير للظاهرة الإسـلامية، تتأتى أساسا من اشتبـاه مزدوج يمنع، بسبب انعدام الموضوعية، من إجراء فصم معرفي (ابستمولوجي) واضح بين الإسلام في حد ذاته وبين الأديان الأخرى، هذا من ناحيـة، ومن ناحية أخرى، تتمثل الـشبهة الأخرى في اعـتبارهم اعـتبارًا "غـير شرعي" جـملة المآخذ والانتـقادات التي يوجهونها لمقولاتـهم الاجتماعية الخاصة بهم على حسـاب الإسلام وكأنه معنيّ بها، ومن ثم يتعثر لديهم التفسير وتكتنفه الأخطاء والمغالطات.

ويؤول الأصل في هاتين الشبهتين إلى تعميم متسرع وغريب، هو ذاته نتيجة مباشرة لنظرة قشورية للغرب تجاه الدين في أوروبا.

وهل نحن في حاجة إلى التذكير بأن الدين عندهم قد عرف مصيراً مأسويًا لا نظير له، وعانى من أزمة روحية وتجربة تاريخية وسياسية بائسة حقًا؟

فهل يكون من الروح العلمية في شيء، والحال على ما وصفنا، أن نجانس بين الفكر المسيحي بكل تعقيداته العقدية وبين الفكر الإسلامي من أجل فهم هذا الأخير؟

٢ـ المذهب الاجتماعي البحت أو "الاجتماعاتي":

إن الأسباب التي أقصينا من أجلها التفسير المذهبي لعلم النفس البحت أو "البسيكولوجيزم" هي ذاتها التي نعتمدها ولكن بصورة عكسية، ونرى أنها كافية لرفض الاتجاه المذهبي لعلم الاجتماع البحت أو "السوسيولوجيزم" كمنهج للتفسير المحاط باستقلالية سوسيولوجية تامة عن الكيان النفسي للأفراد، وعن دورهم بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي.

٣ـ المذهب الاجتماعي العام:

إذا صح أن أغلب البحوث الاجتماعية أجمعت على اعتبار الدين ظاهرة عامة في كل المجتمعات دون استثناء وعبر العهود كافة، فإنه لم يعد مقبولا منهجيًا، أن نعتبره مشكلةً ميتافيزيقية تنتمي إلى الفلسفة وتبتعد عن علم الاجتماع، أو تعزى على أقل تقدير إلى طبيعيات (naturisme) ماكس مولر، أو إلى أرواحية (animisme) سبنسر، أو إلى عبادة الأرواح لدى تيلور (١٨٣٢ـ١٩١٧م) ، على سبيل المثال.

ناهيك عن خطأ متكرر تتساوقه بالأخص تلكم النظرية التي تنزع إلى طرح الأثر الاجتماعي للدين بغرض التعني في اعتباره كمرحلة من المراحل التي مرت بها الأمم، أي إنه تجاوزته الأحداث وصار محيدا فاقدا لوجوده وفعاليته

أمام التقدم العلمي ومعطيات العقل البشري[1].

وتجدر الإشارة إلى أن هذين العاملين الأخيرين من أهم ما يميز المنهج العلمي الغربي الذي يعتبر الدين، والمسيحية على الخصوص، عائقا مستمرًا لا فكاك منه للحضارة، وحائلا دون التطور حيلولة دائمة.

وعليه، وللأسباب الآنفة، فإنه يتوجب إزاحة كل هيمنة يمكن أن يمارسها على مفاهيم الحياة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إزاحةً لا هوادة فيها.

تجربة الغرب لا تتعلق بالإسلام:

إن الخطأ كل الخطأ في هذا المنهج، هو أنه فضلا عن ذلك، يقدم لنا "تجربة الغرب" على أنها النموذج الفريد الذي يخول له أن يبت في هذا الصدد، باعتبار أن أوروبا كانت تئن تحت وطأة التخلف بسبب وصاية الدين عليها، وأنها لم تكن لتنعم بالتقدم أو لتحقق الفتوحات الكبرى في مجالات العلم والحضارة لولا أنها تخلصت من نيره[2]..

غير أن محمد إقبال، وهو من خيرة من يعبر عن تجديد الفكر الإسلامي بكل صرامة ووضوح، قد أقام الدليل في مناظرة تاريخية حادة جدًا، وليست هي الوحيدة من نوعها، على العكس تماما فيما يتعلق بالإسلام الذي كان يحمل وما زال، شعارا هو إكليل فضله على الإنسانية، يتمثل فيما صرحت به آيات الوحي القرآني الأولى: "إقرأ"[3].

---

(١) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص٥٥.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) سورة العلق: ١.

أما عن تصور الدين كمرحلة منقرضة أو تجاوزها التطور، فهو تصور لا يلزم في الواقع إلا وجهة النظر الأوروبية تجاه الكنيسة في فترة معينة.

فالمحاكمة إذن ليست قابلة للتعميم على سائر القارات، ولا على كافة الأديان دون ميز بينها، وأقل من ذلك أن تكون قابلة للتدويل.

الدين في المصطلح السوسيولوجي:

وليس أكثر بداهة مما سبق، اعتبار الدين، كما يتجلى في الاصطلاح السوسيولوجي: "قضية موضوعية"، أي دين، في أي مرحلة كانت من مراحل التاريخ، "وعملا اجتماعيًا" كما تحلو التسميتان: "oeuvre sociale" "probleme" لـ Bousquet وRodinson. والغرض من ذلك واضح في إرادة النيل من قيمته بل من أجل إفراغه من محتواه تشكيكًا في سماويته على الأخص، وفي أصوله وربانيته، وليس هو من قبيل اكتشاف لحقيقة علوية تتسامى عن الأرضيات، ومكاشفة روحية تقديرًا.

وتبعا لذلك فلا طائل من ثم وراء تبيان ما يستدعيه هذا الموقف إزاء الدين من نفي للمثل العليا واستهانة بالأخلاق، مما يتصدى له ماركس بالهدم والتحطيم باسم البحث العلمي في مجال تخصصه وعنايته بالاقتصاد . . . وإن كان بعض المحللين يرى أن نظريته هذه لم تكن وليدة بحث علمي، وإنما جاء البحث العلمي تبريرًا لها ورداء من أجل الدفاع عنها. وهو ما ثبت بطلانه في ميدان الواقع[١] . .

ففي غياب التحقيق العلمي المتأني، وطلبا للسهولة، تنسب نشأة الدين التكوينية إذن، إلى "اختلاف اجتماعي" أو هو يعتبر بمثابة "نتاج اجتماعي"[٢].

---

(١) أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، ص١٩٧.

(2) Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse, Passim.

إلا أن كل "عمل اجتماعي" ليس مرتبطا بالضرورة بهدف أعلى سبق تحديده، فقد يسير وراء هدف معين ذي أهمية ما، اقتضتها دواعٍ ظرفية، وبتحققه ينتهي دوره بطريقة أو بأخرى.

بينما الدين السماوي العظيم، شأنه شيء آخر. بحيث إن مبررات وجوده وبواعث الاستمرارية فيه، إنما تعود إلى مثل أعلى هو أسمى من المقاييس الدنيوية المألوفة، وإلا أدى ذلك إلى دين بلا إله...

ويمكن لعالم الاجتماع غير المسلم أن يفسر هذا التضاد بشيء لا يستغني عنه الإنسان، كأنه الدين أو كأنه شيء في الدين، بحيث يستطيع أن يحفظ بكل بساطة ضميره الأخلاقي والتنظيم الاجتماعي دون أيما حاجة إلى تدخل إلهي. وهذه توطئة للمقاربة الدوركايمية. وليس صحيحًا أيضًا تقدير الدين على أنه نسق اجتماعي محسوس[1]، بمعنى أن جذوره ضاربة في التاريخ لأن ذلك يستلزم خضوعها للتغير.

وإذا كانت هذه هي تفسيرات الفلاسفة وعلماء الاجتماع الأوروبيين للمسيحية، فإنه من المحقق أنها لا تنطبق على الإسلام الذي يملك مبادئ أساسية ثابتة وشاملة مؤهلة إلى أن تكون عالمية.

إن دينًا من هذا الطراز، عندما يضبط ضبطًا محكمًا منذ بداية التنزيل بنصوص سماوية لا تدع مجالا للشك في مصداقيتها التاريخية والعلمية، تكون حظوظ التبديل بالنسبة إليه محدودة جداً.

وإذا تعللنا مع هذا بمرونة الإسلام، فإنه يجب أن نعلم أنها لا تكون ذات أثر إلا بواسطة الإسلام ومن أجله، بحيث تضمن له من بين وسائل مبدئية

(1) J. Chelhod: **Introduction a la Sociologie de l'islam**, p. 1.

أخرى هيمنتـه التامة على مختلف مـظاهر الحياة، علما بأن الذي قد يتـغير هو بالأحرى تصور الناس للدين تصوراً تتحكم فيه عوامل مختلفة[١]..

فساد نظرية الارتباطات في تفسير الإسلام:

بقي أن نرفض في النهاية منهـجًا آخر يتوخاه جـوزيف شلحود، الذي يرى أنه "من وجهة نظر عالم الاجتماع تنصب الأهمية على السوابق الثابتة[٢].

ولنا أن نتسـاءل حينئذ عن الهدف المسطر لـهذا المنهج، أليس هو يرمي إلى القول بأن الإسـلام حصيلة تامة لتـمازجات عديدة؟ ألـيست هذه تلكم النظرية المشهورة بنظرية الارتبـاطات المصوغة في قالب سوسيـولوجي؟ وها هو ذا مثال على ذلك: "وإن القداسة كـما يتصورها القرآن تركيب من عناصـر منتمية إلى مخـتلف الأطوار التي مـرت بها الناحـية الغـربية من الجـزيرة قبـل الإسلام. وبالفعل فإنه يستعير من الصحراء هذا الطابع اللصيق والغامض للقداسة، وهذا الرضوخ للقوى الغيبية، وهذه الروحانية الماثلة في كل ما هو دنيوي والتي تجعل من السيد شبه الرحالة قائدًا سياسيًا ومحاربًا".

والمدينة التي انفصم فـيها الدين عن السحـر تعطي للقداسة تسمـية الطهارة والنجاسة، وتصـوُّرُها للجن والأرواح والشياطين والحمـاس القومي الذي مرت به المدينة القريشية، هو أساس الترجيح القوي الذي يوليه القرآن لكل ما هو عربي. والعبـادة العموميـة الجاهلية التي كانت تـعكس الوحدة القوميـة التي كانت في

(١) وسوف يكون من الـبحوث المهـمة والشائقـة أن يدرس الباحث كـيف أن الإسلام يعـمل من خلال هندسة تصورية متكاملة مخصوصة على توحيد وجهات نظر المسلمين إليه. ومن هنا كيف يعمل من أجل إكسابهم مناعة ضد كل غزو دخيل، سواء كان ايديـولوجيا أو ثقافيا أو ذا صلة بالتقاليد. وهذا وحده يشكل برنامجًا كاملا ومتناسقًا.

(2) J. Chelhod, Op. cit., p. 6.

طريق الائتـلاف، هذا هي ذي تعتـمدها الديانة الجـديدة. ولعل هذا هو الذي يفسر بقدر واسع نزعـتها الرافضة لكل ما هو غـريب. وإذا كان القرآن يخضع للتأثير الثقـافي للتكوينات السابقة[١] فإنه يوائم بين هذا المجموع غـير المتجانس وبين تصوره الخاص للقداسة»[٢].

ويسوق شلحود بعـد هذا خلاصة مفادها أن الإسـلام يبدو على هذا النحو وكأنه تركيب أصـيل ناجح جدا يتطابق مع الثقـافة والذهنية العربيـتين أكثر منه مجرد مواءمة[٣].

هل الارتجال المنهجي إلا تعميم وتجريب؟

ونحن لا نعود إلى ما شكل موضوع نقدنا فيما خلا. إلا أننا نختم بملاحظة مهمة وهي أن كل هذه النظريات الآنفة الذكـر، تخطئ منهجيا مرة واحدة على العموم في محاولاتها لتفسير الظاهرة الدينية، لجملة الأسباب والملاحظات التي أبديناها باقـتضاب، ولكنهـا تخطئ بشأن الظاهرة الإسـلامية خـطأين فادحين اثنين: يتـمثل الخطأ الأول مـباشرة في التـعمـيم السريع والمجـاني في اعتـبار الإسـلام كـسائر الأديـان الأخرى دونما تـفريق ضـروري من حـيث الأصـول والتجارب والعواقب.

ويتمثل الخطأ الثاني في اسـتخدامه وسيلةً للتجريـب ومجالا لتطبيق المناهج والنظريات السوسيولوجية والاثنوغرافية المتنوعة بدعوى أنه في انتظار أن يُجمِع المتخصـصون على اتفاق بينهم في شـأن علم اجتماع عُرِي من الإيـديولوجية، فإن خير طريقة للمساهمة في تكوينه، تكمن في الشروع في تطبيقه[٤].

(١) راجع تفنيده ص ٩٧ من هذا البحث.

(2) J. Chelhod, Op. cit., p. 16.

(3) ibid., p. 187.

(4) ibid., p. 16.

٤ـ الدوركايمية:

إن أثر الداروينية في النظرية الدوركايمية أمــر لا يُنكَر، حيث إن هذه الأخيرة عُنِيَت، باعتبارها فلسفــة اجتماعية، عنايةً خاصة بتكوين تفســيرٍ سوسيولوجي للنظريات الداروينية الرئيسية لا سيما:

ـ تنمية فكرة التطور الدائم الذي اســتتبع قلبا لسلم القيم، كـما عرض نسق المبادئ الأخــلاقية المتعــارف عليها عــالميا تعريضا كلــيا لخطر الانهيار والتــشويه والغلو في وصــمهــا بالنســبيــة المفرطة، بهــدف الخلوص إلى القــول بطابعهــا الاصطلاحي أو الاتفاقي المحض، بل والعديم الوظيفة أحيانا.

ـ نزعة اللاروحنية واللاأنسنة[١] أو نزع الطابع الروحي والإنساني للإنسان، توصلا إلى الإيهــام بحيوانيــته، وتبعــا لذلك يتيــسر إنماء فكرة ماديتــه وتحديد عوامل التأثير كافة التي يمكن أن تؤثر فيه، فقط بالقوى المادية المتمثلة في المحيط أو في الوسط الاجتماعي في أحسن الأحوال أو عند التعذر في الطبيعة التي لا ينبغي إقصاؤها. وهل تستدعي الحاجــة أن نذكر بأن الهدف المشترك المبتغَى من وراء هذا كله هو القــضاء المبرم على بنــيات التفكيــر الديني عمــوما[٢] ونفيه المبررات الأخــلاقية، وتفكيك الإجــماع النفسي الاجتــماعي للوحدة العــضوية للفضائل الأخلاقية.

وبهذا الصدد، يجدر الــتلميح إلى أمرٍ لا مرية فيه من حيــث الشكل، سيما أنه يكتــسي طابعــا علمــيا في تكوين هذه الــنظريات الجديدة مــن ناحيــة، في أسلوب يختلف كثيرا عن أسلوبنا المبــاشر، إلا أن المصطلحات الفنّيّة التي يزخر

(1) Tendances de despiritualisation et de deshumanisation.

(٢) والكنسي خصوصا.

بها، وكـذلك الألفاظ الاجتـماعيـة المستحـدثة فيه، ذات بريق باهر وجـاذبية أخاذة. ومن ناحـية أخرى، في تكويـنها في سيـاق اجتمـاعي اقتصـادي سبق إعداده لكل تحول فكري مماثل.

هذه الصياغة العلمية أدت إذن دورًا فعالا في استحكام المفهومات الدوركايمية وإدخالها إدخالا دقيقًا في الذهنية الأوروبية أولا.

هذا وإن نقدنا يستهدف باختصار ما لا يتوافق إطلاقًا مع التفسير الإسلامي.

أ- الضمير الجمعي:

الضمير الجمعي إن هو إلا فلسفة مقـصودة للتوفيق بين وجهات نظر متقابلة لسبنسر وطارد[١]، فهو عـبارة عن "كيان نفـسي نوعي" وضرب من "الروح الاجتماعية"[٢].

وفي هذا السياق أيضا، يرى Gurvich أن دور كايم كان في وصفه للضمير الجمعي الذي يتسـامى على الضمائر الفردية، روحيًا وفي الوقت نفســه خياليًا، بل إنه يحسبه، فضـلا عن ذلك، مفرطًا في الروحية[٣] لا سيما عندما يعمد، بغرض تأليهــه، إلى اعتباره العـقل الجمعي "Le logos" أو العقل المطلق؛ فإن ذلك ليس ضربا من التفلسف، بل هو نتـيجة دراسة موضوعية ناقـدة ومعرضة للفكرة الميتافيزيقية لقانون الحالات الثلاث التي يقول بها كونت[٤].

---

(١) G. Tard (١٨٤٣-١٩٠٤) رجل قانون ومفكر. فرنسي شهير بدراساته في علم الإجرام، يعتبر بعد دوركايم ممن كان له أثر ضخم في تشكيل الدراسـات الاجتماعية داخل فرنسا وخارجـها. من كتبه: "نسب الإجرام" "قانون المحاكاة" "الرأي والجمهرة".

انظر. سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص٢٢٥-٢٢٦.

(2) M. Duverger: **Methodes des sciences sociales**, p. 23.

(3) Hyperspiritualite.

(٤) سعفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص٢٥٤-٢٥٥.

أما الإسلام فإنه لا يقيم وزنًا لمثل هذا العقل الجمعي الاستعبادي وحسب، لكنه مع ذلك يحول بشدة دون ائتلافه[1] بسبب أنه يشكل العائق الرئيسي لاعتناق الإسلام عن وعي وإرادة، كما يعصف نهائيا بطيفه المتسلط على العقول[2] التي تنزع إلى البحث عن الهداية[3] ويعلنها حربًا لا هوادة فيها[4] على قيامه بأي شكل من الأشكال. ألم يفرض بالفعل القطيعة المبدئية الحاسمة معه بوصفه البنية التي كانت تستديم معتقدات الآباء والأولين في المجتمعات الجاهلية، وبكونه أيضا الوسيلة التي ما برحت تستعمل في نقل العبادات الوثنية وتبليغها شفويا فجر الدعوة الإسلامية؟ ألم يرفضه رفضًا باتًا كذريعة لاستبقاء الانتماء الجاهلي؟

وعليه فإنه يصير بهذا الاعتبار وسيلة تضليل ما دام لا يستلهم حقًا من مصادره الذاتية وظل في حيف على مقاييسه وتصوراته.

بيد أننا نستطيع أن نجد ما يمكن أن يشكل على نحو ما بديلا مع الفارق، للمفهوم الدوركايمي، ونعني به تكوين الرأي الإسلامي العالمي انطلاقا من وحي التعاليم القرآنية والسنة النبوية وسيرة خيار الصحابة، مع ملاحظة أن العقل الجمعي سابق للإسلام وحائل دون اعتناقه، وأن الرأي الإسلامي قد جاء بعده، بل إنه يعد ثمرة من ثمراته.

وإذا كان الأول يروم المحافظة والإبقاء على الوضع كما هو، فإن الثاني يؤدي دور الحارس أداء تامًا في مراقبة وتقويم كل اتجاه انحرافي[5]..

(١) ﴿قالُوا يا صالِحُ قدْ كُنت فِينا مرْجُوًّا قبْل هذا أتنْهانا أن نعْبُد ما يعْبُدُ آباؤُنا﴾ [هود: ٦٢].

(٢) ﴿قالُوا بلْ نتّبِعُ ما ألْفيْنا عليْهِ آباءنا أو لوْ كان آباؤُهُمْ لا يعْقِلُون شيْئًا ولا يهْتدُون﴾ [البقرة: ١٧٠].

(٣) ﴿قال أو لوْ جِئْتُكُم بِأهْدىٰ مِمّا وجدتُّمْ عليْهِ آباءكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٤].

(٤) ﴿ما تعْبُدُون مِن دُونِهِ إِلاّ أسْماءً سمّيْتُمُوها أنتُمْ وآباؤُكُم مّا أنزل اللّهُ بِها مِن سُلْطانٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

(٥) «إن امتي لا تجتمع على ضلالة». الحديث: انظر: ابن ماجه، ج٢، كتاب الفتن، ص١٣٠٣.

ولذا، فنحن نعتقد أن عالم الاجتماع الذي لا يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار في دراسته، بحيث لا يكون بمثابة معيار حقيقي ذي بال في تصنيف الظواهر الاجتماعية سواء كانت معتلة أو سوية، من المؤكد أنه سوف لا يتمكن من فهمها، والأحرى أن يعجز عن تفسيرها.

ب ـ القهر الاجتماعي:

إذا كان السلوك وأسلوب التفكير الاجتماعيين أشياء توجد خارج ضمير الأفراد، بحيث يكونون مدفوعين إلى الخضوع إليهما قهرًا في كل حين من حياتهم[1] فإنه لا سبيل في ظل النظرية الإسلامية، إلى أن تمارس هذه الأشياء ضغوطها بالضرورة على الأشخاص، وبتعبير أدق، عندما يتعلق الأمر حقيقة بمسلمين واعين ومدركين لإسلامهم، فإنهم سوف لا يسمحون لها حينئذ بأن يستبد بهم حيفها.

ولعل ما تشير إليه الآية الكريمة التالية: ﴿أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨] يكفي لأن نفهم كيف يحصل في الضمير الإسلامي أولا، وفي ردود الفعل النفسي ثانيًا أكثر من عملية، بل كيف ينبعث الأمر الذي يحاصر بموجبه كل قهر اجتماعي سليط، ولا أدل على ذلك من التكليف الأخلاقي والديني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعليه فإن قوة الجبر، إن صح التعبير، لهذا القهر الاجتماعي سوف تزول تلقائيا لا سيما في الحالات المرضية وبالأخص بحضور الرأي العام الإسلامي، هذا الرأي، يتعين عليه وجوبًا حضور إلزامي من أجل الإخطار بأعراض أي شذوذ على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي، والإنذار بالخطر المداهم لكل ظاهرة مبتدعة، وذلك بإدانة عدم توافقها سواء بالنسبة إلى منهاج الدستور القرآني، أو بالنسبة إلى أسلوب الحياة والتفكير الإسلاميين، أو

(١) دوركايم: قواعد المنهج الاجتماعي، ترجمة. محمود قاسم، ص٢٢.

كـأن تكون بكل بسـاطة مـخـالفة، ومن ثـم مناقـضة على الـعمـوم للعـرف الإسلامي. ولكنهـا لا يمكن أن تشكل بحال من الأحوال عائقًـا أو حائلا دون بواعث التغيير الاجتماعي الذي يحدثه الإسـلام، لا سيما إذا كان قيامه حديث عهد في مـجتمع جاهلي، بل إنها سـوف تكون، على النقيض من ذلك، هي ذاتها حافزا من حوافز التغيير.

صحيح أن القـهر الاجتماعي يؤثر في سلوك الأفراد بقـدر ما يؤثر أيضا في أسلوب التفكير فيـهم، غير أن الإسلام احتاط لذلك عبر نسقـه العام ومنهاجه الكلي بجملة من العوامل الاجـتماعية ذات الوقاية الذاتية الـتي لا تقتصر على مجرد إزالة المظاهر السلبية أو إزاحتها لأي ضربٍ من ضروب القهر الاجتماعي، بل إنها أيضـا تَتَغيا اسـتقطاب المظهر الإيجابي فـيه، فتسـتغله لتحقـيق غرض أخلاقي كالأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر مثلا، أو كالارتكان إلى إلزام الرأي العام للمـسلمين الذين يحملون هذه البـواعث الدينية والأخلاقـية. ناهيك عن إجراءات أخرى للسنة النبوية، لا سيما مجموعة من النواهي ذات الطابع الوقائي الذي يحول دون تكوين سيكولوجـية الانحراف تحت ضغط أي قهر اجـتماعي متعارض أو متناقض مع المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام.

وللتأكد من هذا، يكفي استقصاء الماضي(١) ومعاينة الحاضر، والأمثلة على ذلك غير قليلة، وتـاريخ الفتوحات الإسلامـية الكبرى حافل بها وخـير شاهد على ما نقول.

(١) مثلا فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين لا سيما عمر بن الخطاب، تجدر الإشارة إلى هذه الواقعة: "روي أنه قال يوما على المنبر: يا معشر المسلمين ماذا تـقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا كذا (وميل رأسه). فقام إليه رجل فقال: أجل، كنا نقول بالسيف كذا (وأشار إلى القطع). فقال: إياي تعني بقولك؟ قال نعم إياك أعني بقـولي؛ فقـال عمـر: رحمك الله، الحـمد لـله الذي جعل في رعـيتي من إذا تعـوجت قوَمَني". عن الرياض النضرة ٢: ٥٠ ـ أورده علي وناجي الطنطاوي: أخبار عمر، ص٣٥٨.

ج ـ الظاهرة الاجتماعية:

توجد الظاهرة الاجتماعية في رأي دوركايم مستقلة عن الفرد، وتأتي إليه بمثابة شيء براني من الخارج في شكل قواعد أخلاقية، دينية، قانونية أو منطقية، لتفرض نفسها عليه بقوة جبرية دون مراعاة لرغباته[1].

هذا التعريف قد يتطابق مع المجتمع الغربي على وجه التحديد، ولكنه لا يمكن، في رأينا، أن ينطبق على حال المجتمع الإسلامي كما يمثله التصور القرآني الخصوصي.

ولا جرم أن عالم الاجتماع المسلم يعرف المصدر الأصلي الذي تُعزَى إليه هذه القواعد نفسها، وإلا فلا أقل من أن يطلعنا على مدى توافقها أو تعارضها مع روح الشريعة دون أن يضطر مع ذلك إلى التدليل عليه، علما بأن الاستدلال هنا ينصرف إلى صلاحيات الفقه.

ومن ناحية أخرى، وبقدر ما يتحرر الضمير الإسلامي بالفعل من نير التشريع الوضعي والمنطلق "الأنيسي"[2]، وكذلك من أغلال كل فلسفة غير إسلامية، فإنه سوف يدرك حينئذ أكثر فأكثر مدى تعلقه الدائم بالتحقيق العملي وترجمة تعاليم الإسلام إلى وقائع وأعمال. ومن ثم فسوف يبرهن أحسن فأحسن على روح التفاني في إعادة بناء المجتمع الإسلامي المثالي وانبعاثه من جديد.

هذا التعلق لا يمكن إلا أن يكون مستمرًا وإلا فإنه سوف يمتنع علينا أن نخلع على هذا الضمير حقيقة صفة الإسلام، طبعًا دون أن يستدعي ذلك نوعًا من الإرهاب الفكري أو يستلزم بنحو من الأنحاء غياب الضمير الحر أو التفكير الطليق.

نحن نتحدث، كما لا يخفى، في إطار إسلامي، من أجل مجتمع إسلامي.

---

(١) دوركايم: قواعد المنهج الاجتماعي، ص١٦٨.

(٢) الإنساني.

إن من طبيعة كل إيديولوجية أن تدافع عن نفسها وتسهر على المحافظة على نظامها. وهذا، كما قد يقال، هو جوهر التفكير الاستبدادي بالذات من مثل ما يحدث في روسيا وبولونيا وألبانيا . . . غير أن الإسلام يتميز عنها بمصدره الإلهي السماوي، وبشموليته، فضلا عن طاقة التحفيز فيه، والقدرة التي تجعله أكثر قابلية للتبني من سائر الإيديولوجيات الفقيرة من حيث الوعود الأخروية العليا، والتي تعجز عن سد حاجات الناس الذين لا يعيشون بالخبز وحده.

وأما عن التفكير الحر في الإسلام، فإنه كما هو معلوم، لم يعرف أبدًا شيئًا من محاكم التفتيش.

إلا أنه يختلف بطبيعة الحال عن التفكير اللائكي بالتحفظات "الإيمانية" لإطاره الفكري الخاص، وهذا من نافلة القول.

ثم إن هذه التحفظات ليست حواجز مانعة للتفكير الحر، وإنما هي بمثابة الترياق الواقي الذي يمارس حصانته وانتقاءه للأفكار السامة والهدامة للعقيدة الدينية.

وأن يرفض الإسلام حق الدفاع الذاتي عن نفسه فذلك هو اللا تسامح بعينه، عندما يبلغ ذروته.

ومن ثم فإن هذا يعني أنه في غياب التشريع السماوي، الذي يعتبر في الوقت نفسه معيارًا مرجعيًا، يصبح تأثير أي ظاهرة اجتماعية خارجية، من أي طبيعة كانت ممكنَ الحدوث، فيُكرِه عندئذ بشتى ضغوطه "الشعور الداخلي للفرد" لاسيما عندما يكون مجردًا مسلوبًا من الحد الأدنى الذي تتطلبه العقيدة، والمعبر عنه بأضعف الإيمان"[1].

(١) إشارة إلى حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من رأى منكم منكرا فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" رواه مسلم.

وانظر أيضا: ابن ماجه، ج٢، كتاب الفتن، ص١٣٣٠.

في هذه الحالة تصبح نظرية دروكايم قابـلة للدفاع في هذا السياق، حيث إنه كان يـريد أن يدلل على أن الكيان النفـسي للفرد ليـس هو الأساس في الحـياة الاجتماعية، ذلك أن العكس هو الصحيح بالنسبـة إليه: أي إن الحياة الاجتماعية هي التي تشكل مشاعر الفرد.

أما الإسلام، فإنه يحـرص دوما على انسجام هذه العلاقة التبادليـة انسجامًا تامًا: الفرد ـ المجـتمع، فاسحًا المجال بين طرفيـها إلى ترقية التفاعـل المستمر: المجتمع ـ الفرد.

داخلها مع هذه الخاصية: أنه لن يمارس أي طرف هيمنته على الطرف الآخر إلا من أجل الجزاء على المخالفة، أو تقـويم الخطأ، أو رفع العدوان، وبكلمة، من أجل العودة به إلى الجادة ورده إلى الصواب (أي المجرى الطبيعي للفطرة).

وذلك أن الذي يتعين علينـا أن نستشفـه من خلال هذه العلاقـة التكاملية، ليس الفرد وحده ولا المجتمع بمعزل عنه، بل علينا أن نبصر الإنسان في معادلته المزدوجة أغلى ما عنده! ألا وهو ذاتيـته الفردية أي شخصيتـه المتفردة: (وليس المقصود منها فردانيته أو نزعته الفردية).

وأهم أمر جـوهري فيه: طبـعه الاجتمـاعي وميله إلى الألفة والمعـاشرة (لا جماعيته بالمفهوم الاشتراكي أو مشاعيته . . .)[1].

د ـ الحتمية الاجتماعية:

بغضّ النظر عن التنظيرات الفلسفيـة للفقه وبعض المدارس الجدلية التي طالما تحولت إلى منازعـات كلامية بحتـة، فإن مشكلة الحتمـية الاجتمـاعية لم تكن لتطرح في الإسلام من حيث المبدأ. وذلك لعدم تماشـيها مع التصور الإسلامي

(١) وهذا الموضوع جدير بالتأمل والبحث المعمق في غير هذا المضرب.

للحرية والمسؤولية الفردية، باعتبارهما الركيزة الأساسية لمدلول "الجزاء" في الإسلام.

هذا بالإضافة إلى أنها تستدعي قدرية جالبة للشلل وانعدامًا في الحراك الاجتماعي، على النقيض تماما مما يسمى بقابلية التغيير التي شد ما حفزت العمل التاريخي الجبار لتشييد البناء الحضاري عبر القارات بسواعد المسلمين الأوائل على هدي من عقيدتهم الديناميكية.

هـ ـ وظيفة الدين:

إن الدين ليبدو، منظوراً إليه من الزاوية السوسيولوجية كنتاج اجتماعي، تنحصر وظيفته في الحفاظ على روح الجماعة داخل المجتمع، وضمان ترابطهما. وعلى هذا النحو، تظهر وكأنها من اختلاق المجتمع أو أنها مثاليات تثيرها الكفاءات الطبيعية الكبرى أو عبقرية الإنسان.

بهذه النظرة القائمة لا يكون التدين حاجة طبيعية في الإنسان، ولا هو فطرة فيه، بل يصير شيئًا مكتسبًا، أو قلْ: مجرد اختلاق.

وهناك اعتراض مقبول جداً، وجدير بأن يذكر ههنا وهو "لو كانت هذه الأفكار (الدينية) نتاج المجتمع كما يزعمون، فكيف لا تزال تطابق التفكير الإنساني بهذه الصورة المدهشة، من أقدم العصور؟ "ـ ويتساءل وحيد الدين خان ـ" هل تجدون مثالا لأية أفكار إنسانية أخرى ظلت باقية إلى العصر الحاضر، وبهذا التسلسل الرائع منذ ألوف السنين؟ هل يستطيع أذكى أذكيائكم أن يخترع فكراً واهيًا، ثم يدخله إلى النفس الإنسانية وكأنه موجود بها منذ الأزل"(1).

(1) وحيد الدين خان: **الإسلام يتحدى**، تعريب ظفر الإسلام خان، ص91.

لكن لقائلٍ أن يقول: أليس جوهر التفكيـر أن يتطور ويتجدد، لا أن يتحجر في جملة "أفكار مؤطرة" تم تشكيلها تشكيلا نهائيًا؟

أجل! إنه ينبغـي أن تتطور هذه الأفكار، بل يجب إثراؤها كمـا حدث ذلك بالفعل بشـهادة التـاريخ الإسلامي وحضـارته، شريطة ألا تفقـد أثناء الطريق، الخيط الأصلي الصرف، الذي يمنع، عكس مـا يمكن أن نظن أو نخشى، تفرع العلوم، ولا يعوق الاختراعات أو يحول دون المعارف.

وإذ يقر V. monteil بفـضل العـرب في هذا الميـدان بالذات، يصـرح في محاضرة له ألقاها في باريس بعنوان: "بهذا كله ندين للعرب". بأن إنتاجهم، لما ترجم إلى اللاتينيـة، أطلق العنان في الغـرب إلى أعظم حركـة للفكر الذي أفضى إلى الانطلاق الهائل الذي عرفه القرن الثاني عشر(١).

وهناك أيضا شاهد آخر وهو "الاجتهاد" الذي عرف نموًا فكريًا فائقًا انطلاقًا من النشاط الفقـهي ومن حركة علم الكلام، ليكتسح بعد ذلك مـجالات شتى لضروب المعـرفة بحـافز من الحديث المشـهور: "إذا حكم الحاكـم فاجتـهد ثم أصاب فَلَهُ أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر."(٢).

ولا أدل على ما يدعو إليه الإسلام من مرونةٍ في الفكر وحث على الابتكار وإعمالٍ للرأي، من اعتباره العقل صنـو الوحي. و"باعتماد التشريع الإسلامي الاجتهاد بالرأي قـسيما للوحي، حتى أصبح قوامه مـزدوجا: "وحيًا ورأيًا" ـ كمـا يقول د. فتحي الدريني ـ ينهض الـدليل البين على مبلغ اعتبـار الإسلام للقيمة الذاتية للفكر الإنساني المبدع"(٣).

(1) Vincent Monteil: **Ce que nous devons Aux Arabes**, p. 1.

(٢) روي في الصحيحين: انظر البخاري، ج ٩/ ص١٩٣.

(٣) فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مجلة رسالة الجهاد، العدد ٨٤، يناير ١٩٩٠، ص٢٨.

وبالوسع أن نقول بعبارة واحدة: إن تطور الأفكار لا يقصد إلى الأفكار ذاتها، ولا الاجتهاد يغيّيه مجرد الاجتهاد أو استفراغ الجهد، ولكن الأمر يتعلق بهدف شريف أمثل، وتحقيق قيم تعود بالنفع على الناس.

وعليه فإن المجال فسيح تماما أمام تطور الأفكار في رحاب الإسلام نحو أي اتجاه يكون ذا صلة به، شريطة ـ والشرط الوحيد هنا، وإن كان منهجيًا لا على سبيل الحصر ـ ألا تنصرف عن خدمة الهدفية العملية (البراغماتية) للإسلام.

ولذا ترانا أنأى ما يمكن عن مظاهر الاضطهاد والتعصب التي تسم العديد من الأديان.

ومن ناحية أخرى، وفي ضوء ما تقدم، أي مصداقية تخول لدوركايم، لا سيما عندما لا يني في اعتبار "الواقعة الدينية" كظاهرة اجتماعية تحمل في طياتها الأفكار الدينية والطقوس المرافقة لها، والتي لا تعدو أن تكون إلا رمزًا للضمير الجمعي وللمجتمع[1].

إن هذه العبارة نفسها نجدها أيضا واردة في استنتاجاته بخصوص دراسة القبائل الطوطمية آرونتاس[2] بأستراليا والتي كانت تمثل الحالة البدائية الأولى، حيث إن الألوهية لم تكن تعني بالنسبة إليها في الواقع غير رمز ناطق باسم المجتمع.

وأما عن مصدر الدين فهل من ضرورة للاستدلال على مجانية هذا الإدلاء:

"إن الصخب الجماعي الذي يتكون من مجمع أعضاء المجتمع يقوي حماسهم النفسي والجماعي، بحيث يدفعهم إلى خرق القواعد الأكثر اعتمادًا

(1) Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse, p. 214.

(2) idid.

والأكثر احترامًا، عندئذٍ تُولد الأفكار الدينية وتجيء المثاليات"[1].

وإذا أردنا في النهاية من حوصلة لوجهة نظر دوركايم بشأن علم اجتماع الدين فإنها ستتجلى في اعتبار هذا الأخير كما يلي:

١ـ اختلاقًا اجتماعيًا يعمل على تماسك الروح الجماعية والترابط الاجتماعي.

٢ـ أنه رمز للضمير الجمعي وعمدته.

٣ـ أن الألوهية ليست إلا رمزًا يسمح للمجتمع أن يعبر من خلاله.

٤ـ أن الأصل في الظواهر الاجتماعية كافة إنما يعود إلى "المجتمع" لا إلى "الإنسان".

٥ـ أن التدين ليس فطرة طبيعية في الإنسان.

هذا الملحظ لا يدع من شك في تأليه المجتمع وضَعَةِ الإنسان وانتقاصه انتقاصًا تامًا.

والمسلم الذي لا يتعبد ذا ولا يتأله ذاك، بوسعه أن يطلق، من خلال معايير تصوراته القرآنية الحقيقية، على هذا الضرب من التفسير السوسيولوجي الذي يوحي به المنهج الدوركايمي "عبادة المجتمع"[2] أو "وثننة المجتمع"[3].

(1) Durkheim, Op. cit., p. 217.

(2) Sociolatrie.

(٣) وثننة المجتمع: أي اتخاذه وثنا.

الفصل الرابع
منهج الدراسات التاريخية
في الإسلاميات

المقاربة[1] التاريخية

١ـ النظرة الغربية إلى التاريخ:

عندما لا يؤخذ تاريخ الإنسانية بالحسبان إلا ابتداء من التطور الوحيد لأوروبا ليعود إليها كذلك في النهاية، فإنه يغدو من الجلي أننا لا نملك مواراة الروح العرقية المتمركزة التي مازالت تطغى على لفيف لا يستهان به من الفلاسفة والمؤرخين.

وليس من ريب في أن المنهج العلمي يدين هذا الاتجاه الذي ينزع إلى مثل هذا التبسيط، لا سيما أنه يعمد، على هذا النحو، إلى تجاهل تام تقريبا للساحة الزمنية التي طالما كانت مسرحًا لأحداث صنعت تاريخ قارات أخرى، والتي استغرقها وأغناها بسخاء، ماضي حضارات شتى: من ذلك مثلا التاريخ الألفي للحضارة الإسلامية. في الوقت الذي طفق فيه العالم المسيحي يخرج بعناء من الجمود الفكري الذي خيم عليه طوال العصور الوسطى، حيث ما انفك يلازمه الشعور بمعضلات كبرى في التعبير عن فكره بمعزلٍ عن العلوم الإسلامية التي قُيِض لها في ما بعد أن تنجده تمهيدا لنهضته الخاصة.

وعن هذه الرؤية القاصرة يقول محمد أسد: "لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرومان، إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية وحدها.

(١) "المقاربة": "منهج فكري ينم عن اتجاه معين ينطوي على المرونة والحذر ويتصف في الوقت نفسه، بيقظة كبيرة وتقدير بالغ للحدث أو الموضوع، فالمقاربة هي المنهج والطريقة الفنية معا ولكن بشكل مخفف مختزل". انظر:

(Cf. Madeleine Grawtiz: **Methode des sciences sociales**, p .334.)

"أما المدنيات غير الغربية، فلا يعرف لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة، لا يعدو أن يكون، في أعين الغربيين، تاريخاً موسعاً للغرب.

وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لابد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم"(١).

٢ـ التفسير المادي:

يقوم التفسير المادي على أساس من التطبيق العام للقوانين البيولوجية على التاريخ وعلى المجتمعات الإنسانية من دون استثناء. وتجدر الإشارة هنا إلى النظرية الداروينية.

وإذا كان داروين قد اكتشف قانون التطور في نطاق الطبيعة العضوية، فإن ماركس ما عتم أن عثر عليه بدوره في مجال تاريخ البشرية.

وانطلاقا من هذه الفرضية، ما على الإنسان، حسب انجلز، إلا أن يأكل ويشرب ويسكن ويلبس أولا، وقبل أن يتساءل عن السياسة والدين والعلم أو الفن..(٢). وبعبارة أخرى، عليه في البداية أن يعيش، ثم له، بعد ذلك، أن يفكر. ولكن الذي نخشاه، أن نكون هنا بصدد تفسير متعجل.

وبالفعل، فبالنسبة إلى انجلز، إذا لم يكن الإنسان في وضع يقدم له الضمانات الاجتماعية اللازمة، ويؤمن له الحد الأدنى من المعيشة، فإنه بالتأكيد سوف لا يستطيع بطبيعة الحال أن يميل إلى تفكير آخر.

(١) محمد أسد: الطريق إلى مكة، ص١٧.

(2) Karl Marx: **Selected Works**. vol l, p. 12.

ولهذا السبب بعينه، ليس هناك من وجود حقيقي إلا للأشياء المحسوسة الملموسة.

إن حواسنا ومشاعرنا ليست، في التحليل الأخير، إلا ضربًا من الطاقة التابعة للمادة. وعليه، فإنه يتعين أن نقصي عن الدابة البشرية كل لجوء إلى الميتافيزيقيا، وكل ارتماء بين أحضاء الروحانية مما لا يتحقق في واقع الأرض.

كذلك الأمر بالنسبة إلى دور الأفكار الأخلاقية أو ما يتعلق بالضمير، إذ إن المثل العليا لا تعبر إلا عن الأوهام التي تغذي أحلام الجياع والمحرومين. إن هؤلاء باعتبار حالتهم الاجتماعية الناجمة عن الظروف الاقتصادية السيئة، ليُمثلون إنتاجًا مضراً بالمجتمع(١).

ولا تفرد الأولوية إلا للجماعة. ذلك أنها هي التي تمثل الواقع. أما الوجود المستقل للأفراد فإنه ليس إلا محض توهم.

ومن ناحية أخرى، فإن أسلوب الإنتاج في ظل الحياة المادية، هو الذي يحدد الاتجاه العام للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية بما أنه ليس غير وسائل الإنتاج من مقرر نهائي، فهي الحكم الحقيقي الذي يتحمل المسؤولية ويقرر مصير الناس.

صحيح أننا خاضعون وإلى حد معين إلى نوع من التأثير والتفاعل مع الوسط المادي الذي يحيط بنا، ولكنه صحيح أيضا أننا، بإرادتنا وفكرنا، نحن الذين نجري التغيير دوما في هذا الوسط بحيث نجعله أكثر تكيفا وملاءمة مع مختلف حاجاتنا. والتجربة شاهد على ذلك، والآية الكريمة التالية صريحة في تأكيد هذا المعنى:

---

(١) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، ص٦٧.

﴿إنْ أُرِيدُ إلاَّ الإصْلاح ما اسْتطعْتُ﴾ [هود: ٨٨] أو ﴿وأصْلِحْ ولا تتّبِعْ سبِيل الْمُفْسِدِين﴾ [الأعراف: ١٤٢].

إلى جانب ما يؤكده التاريخ ويثبته الإسلام على الخصوص بمدرك التسخير مما جاء ذكره في:

﴿ألمْ تر أنّ اللّه سخّر لكُم مّا فِي الأرْضِ والْفُلْك تجْرِي فِي الْبحْرِ بِأمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥].

﴿ولقدْ آتيْنا داوُود مِنّا فضْلاً يا جِبالُ أوِّبِي معهُ والطّيْر وألنّا لهُ الْحدِيد﴾ [سبأ: ١٠].

﴿وسخّر لكُمُ اللّيْل والنّهار والشّمْس والْقمر﴾ [النحل: ١٢].

وذلك أن الإنسان كان يرفض دائما النقيض، الذي تسوقه الفرضية المادية التي تتعارض، على هذا النحو، أيما تعارض مع أية فكرة للتقدم الحقيقي.

وفي هذا السياق لا يبقى للحتمية الاقتصادية أي مبرر. بيد أنه في النظرية المادية الاقتصادية، حيث لا يتعلق الأمر بالحوادث بل بالتفسير السوسيولوجي، أي بتاريخ المجتمعات، نرى أن تحليل حركة التاريخ واتجاهها لا يخضعان إلا لمعايير مادية بحتة.

ولا يمكن الخطأ حينئذ في التعميم بالعامل الواحد فقط، بل أيضا في التنبؤ بالنسبة إلى المستقبل.

ومن ناحية أخرى ليس صحيحا أن كل تحليل لا يأخذ بعين الاعتبار العامل الاقتصادي كعنصر محرك في مسيرة التاريخ، هو تمحل مفرط. ومن ثم فإنه يعجز عن أن يدرك أن المساواة الحقيقية تكمن في المساواة الاقتصادية، وأنها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الضروري والحتمي للطبقات.

لكن ألا نرى أن هذا التفسير الذي قلما يعول عليه عموما، يعصف به تاريخ الإسلام الذي تتعارض مبادئه مع المفهومات المادية، والتي تعتبر غريبة عنه.

وإلا فـ"مـا الذي دفع المسلمين إلى تجـاوز الأراضي الخـصبـة في فـتوحـهم، والتوغل في صحـارى شاسعة وجبال رهيـبة كانت قبورهم تنتظرهم فـيها؟ ما الذي مكنهم ـ وهم الأقل غالبا عدة وعـددًا ـ من الانتصار على أعدائهم الذين كـانوا يفوقـونهم في مـقـاييس المادة والقـوى المنظورة؟ مـا الذي دفع السلطان العثماني (عبد الحميـد الثاني) إلى أن يرفض منح اليهود أرضا في فلسطين لقاء تسليف دولته المتـعبة قرضًـا ضخمًا، والتـبرع ببناء أسطول بحري لهـا وتسديد ديونها؟(. . .) وعـشرات غيرهـا من المواقف التاريخيـة الحاسمة، بل مـئات، يمكن أن يقدمهـا لنا سجل التاريخ البشري الحـافل . . . والتي لن يفسرها أبدا المنطق المادي في عـمومـه، لأن هنالك من وراء المادة، وفي تكوين كل واحـد منا، ذلك المزيج المعقد المتشابك، والنـسيج الفذ المركب من قوى العقل والروح والعاطفة والوجدان، والغرائز والأعـصاب، والدوافع والشهوات، والذي عجز العلم التجريبي حتى الآن ـ على تقدمه الهائل في ميادين الطبيعة والرياضة ـ أن يكشف عن واحـد بالمئة من بواطن هذا الكـائن المتفـرد (المجهـول) كما يـقول الكسيس كاريل الحائز على جائزة نوبل في الطب والجراحة. . ."[١].

٣ـ المذهب التاريخي والتاريخانية:

تعرف التاريخانية حسب أ. تورين، بكونها القدرة التي يملكها كل مجتمع "على إنتاج حقله الاجـتماعي والثقافي الخاص، ومحـيطه التاريخي الخاص"[٢] وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ في هذا التعريف المهم النقطة المنهجية التالية: بدلا من أن نضع مجتمعًا ما في التـاريخ، يتعين أن نضع التاريخانية في صميم

(١) عماد الدين خليل: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ص١٦٢ـ١٦٣.

(2) A. Touraine: **Production de la Societe**, p. 26.

المجتمع كمبدأ تنظيمي لحقل العلاقة والتطبيق[1].

وبهذا سوف نتمكن من تفادي التناقض بين البنية والتاريخ، والقيام بوصل التحليل الاجتماعي بالأفق التاريخي[2].

وإذا كانت التاريخانية تفيد البقاء على صعيد التساؤل، فإن المذهب التاريخي يغذي الوهم باتجاه موجه وبمعنى معين للتاريخ[3].

إن المذهب التاريخي يقر بمسلمات فلسفية أو إيديولوجية لا تلبث أن تتسرب إلى مدرك التاريخانية ولو عندما يقتصر المؤرخ على عمله الخاص، أي تحليل التغيير، مما أدى إلى إمكانية التمييز بين مذهب تاريخي ميتافيزيقي مقابل مذهب تاريخي وضعي (يعرف بالعلمي). ومذهب تاريخي وطني شديد الحماسة في الايدلوجيات المعاصرة، إلى جانب مذهب تاريخي جمالي. وفي كل الحالات، هناك محاولة لتأسيس قيم دينية وأخلاقية وسياسية بل فكرية أيضًا بواسطة تحوير "التاريخ" صوب اتجاه تنمية بيانية مستمرة تستلزم إما تقدمًا متطورًا انطلاقًا من مصدر "بدائي" (غير كامل) نحو هدف أرضي ينشد الكمال دائمًا (كالوضعية). وإما تقدمًا غير متطور من مصدر علوي نحو مستقبل أخروي (إشارة إلى علوم أديان التوحيد)[4].

ثم إننا إذا كنا ندين المذهب التاريخي باعتباره مدركًا غزيرًا جدًا بالشحنات العرقية، فذلك لأننا نعتقد أنه استعمل لغرض سيئ وبالأخص إذا استهدف غاية مغرضة، يمكن، بتعاطف واسع مع الاستعمار، أن يكون له بمثابة رأس

(1) ibid, p. 33.

(٢، ٣) محمد أركون: "التاريخ والتاريخانية"، ملتقى الفكر الإسلامي العاشر، عنابة ـ ١٠-١٩ جويلية ١٩٧٦. ص٥.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحرية، بل بالإمكان أيضا أن يضفي الشرعية على الامبريالية المعاصرة[1].

٤ـ المستشرقون والتاريخ:

اتجه اهتمام المستشرقين إلى دراسة التاريخ الإسلامي لإدراكهم مدى الأهمية التي يكتسبها التاريخ في بناء الأمم وتربية الأفراد، فانصب حرصهم على إفساد هذه الغاية وذلك ببعث الجوانب المضطربة والروايات وصور التناقض والخصومة.

ولا ريب أن الهدف من بعث دعوات الفرعونية والفينيقية والآشورية. إنما يستهدف تمزيق وحدة المسلمين والنقص من شأن الإسلام[2].

والأمثلة على ذلك غير قليلة، منها ما يكتبه بروكلمان في انتقاص الحركات الإسلامية القويمة والمذاهب السليمة مقابل الإعلاء من شأن القرامطة والشعوبية والباطنية والزنج[3].

ولكنه لايشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة، ولا إلى نقض بني قريظة عهدهم مع الرسول ﷺ في أشد ساعات محنته"[4].

ومنها ما يدونه روزنتال الذي يصور التاريخ الإسلامي على أنه سلسلة متصلة مع الحكام الطغاة، وأن التاريخ الحضاري للإسلام كان تكرارًا مسجلا للأفكار، وأن التاريخ الديني كان بقايا متحجرة مجمدة تناقلتها الأجيال بعضها

---

(١) انظر: (M. Salhi: Decoloniser lHistoire. Ed. Maspero. Paris 1965)

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى المحاولة المهمة التي خصصها محمد صالحي "من أجل تحرير التاريخ من الاستعمار" من بين أعمال أخرى حديثة.

(٢) أنور الجندي: المستشرقون والإسلام، مجلة البعث الإسلامي، المجلد ٢٧ـ عدد ١+٢. إصدار ندوة العلماء لكهنو (الهند)، رمضان ـ شوال ١٤٠٢هـ، ص١٠٢.

(٣) انظر: كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٢١٥، ٢٢٨.

(٤) عبد الحليم عويس: "الغزو الثقافي في المجال التاريخي"، مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٢، العدد ٤٧، بيروت، رمضان ١٤٠٦هـ، ص٥٤.

عن بعض»[1].

٤ـ١ـ ومنها ما يصور السلطان عبدالحميد على أنه كان رجلا مستبدًا ظالمًا، وأنه كان يلقي خصومه بالعشرات في الدردنيل، وكانت له قوى ضخمة تشتغل بالجاسوسية وتصادر الحريات.

٤ـ٢ـ أن الدولة العثمانية كانت دولة مستعمرة سيطرت على البلاد العربية بالقوة، وجنت إليها ثمراتها وتركت تلك البلاد فقيرة ضعيفة.

٤ـ٣ـ أن الاتحاديين في الدولة العثمانية كانوا قوة تقدمية عصرية بينما القوى الأخرى قوى رجعية متخلفة.

٤ـ٤ـ أن دعوة السلطان عبد الحميد إلى الوحدة الإسلامية كان قد تجاوزها الزمن وفات أوانها، وأن الدعوات القومية كانت هي أسلوب العصر»[2].

ويصر بعض المستشرقين على المغالطات التاريخية في الزعم بالخلاف بين العرب والأتراك، ووصف العلاقة بينهم بأنها استعمارية. والواقع غير ذلك، إذ إن الخلاف كان مع الطورانيين ولم يكن مع الترك، وإن العرب بل المسلمين، قد رحبوا بالوحدة الإسلامية العثمانية، " وقد أكد الباحثون أن هذا اللقاء بين العرب والأتراك قد حمى العالم الإسلامي أكثر من أربعمئة عام من الغزو الصليبي للمرة التالية (...) ويشهد المؤرخون غير المتعصبين على الإسلام أو الناقمين على الدولة العثمانية، بأن العثمانيين قد اقتفوا أثر الخلفاء الأولين في العدل والتسامح، وتمثلوا أعمالهم واتخذوهم قدوة، وعملوا على جمع القلوب إليهم بتقدير العلماء وإنشاء المساجد والمدارس ...»[3].

(١) أنور الجندي: مجلة البعث الإسلامي، ص١٠٣.

(٢) أنور الجندي: تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث، ص٦، ٧.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠.

٥ـ الغزو الصليبي للتاريخ الإسلامي:

لم يسلم التاريخ الإسلامي من غزو الصليبية الغربية، فقد تعاون المستشرقون والمستغربون معا على تشويهه، ومن أبرز المحاور التشويهية:

أـ تركيزهم على فترات الخلاف بين المسلمين دون غيرها من الفترات الكبيرة المتألقة.

ب ـ زعمهم أن فترة الالتزام بالإسلام مقصورة على العصر الراشد.

ج ـ إثارتهم للعنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس إضعافًا لروح الإخاء الإسلامي.

د ـ إبرازهم دور الأقليات غير المسلمة وتحريكها ضد الأمة.

ي ـ حقدهم على كل من وقف في وجه الزحف الصليبي مثل المماليك والأيوبيين والعثمانيين بالأخص.

هـ ـ تمجيدهم لمن خانوا الإسلام وحاربوه، مثل كمال أتاتورك في تركيا، وأكبر شاه في الهند وغيرهما. وعلى النقيض من ذلك ينتقصون من قدر المجاهدين والمصلحين، ويلفقون لهم التهم.

وـ تشكيكهم في التراث الحضاري الإسلامي بدعوى أنه منقول ومترجم عن الحضارة الهلينية . .[(١)].

٦ـ توظيف الأحقاد التاريخية:

ما انفك اليهود يوظفون الأحقاد الكامنة في لا شعور الغربيين على الإسلام والمسلمين تحقيقًا لأغراضهم ومخططاتهم، خصوصًا أنهم يدركون أن خيال

---

(١) عبدالحليم عويس، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٧، ص٥٥، ٥٦.

الحروب الصليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب إلى يومنا هذا، بصورة أو أخرى[1].

ويشير محمد أسد إلى هذا الشبح الذي ما زال يخيم على نفسية الغرب فيقول: "أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الإسلام جزءًا أساسيًا من التفكير الأوروبي. والواقع أن المستشرقين الأولين في الأعصر الحديثة كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها عن تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوروبيين من "الوثنيين".

غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر، مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، ولم يبق لعلوم الاستشراق هذه عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها.

أما تحامل المستشرقين على الإسلام، فغريزة موروثة، وخاصيَة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية بكل ما لها من ذيول في عقول الأوروبيين"[2].

٧ـ المنهج المنحرف في دراسة التاريخ الإسلامي:

ينحرف المنهج عندما يزيغ عن الموضوعية، ويحيد عن الواقعية، ويستبد به

(١) إسماعيل الكيلاني: "التاريخ وصناعة المستقبل"، مجلة الأمة، السنة السادسة، العدد التاسع والستون، قطر، رمضان ١٤٠٦هـ، ص٣٥.

(٢) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص٦٠ـ٦١.

انقياد متعسف إلى أغراض غير علمية.

ومن الأخطاء الجسيمة التي يرتكبها حشد من المستشرقين ـ عن وعي أحيانا كثيرة ـ في دراستهم للتاريخ الإسلامي، نذكر ما يلي:

أ ـ النظرة المبتسرة: تلك التي تركز على الجانب المادي في الحياة وتستهين بالجانب الروحي والأخلاقي فيها، وتفسير كل أحداث التاريخ الإسلامي وغيره بالعامل الواحد "الاقتصادي".

وإذا انتبه بعضهم إلى عناصر أخرى في التفسير المتكامل باعتباره ضرورة علمية تستلزمها الحقائق نفسها، وإلا كانت منقوصة وانخرم فهمها وذهبت العبرة منها، فإنه يتعرض إلى الإدانة لخروجه على "العرف المنهجي" الغربي الرسمي! كما أدين "شبنجلر" و" توينبي" لاعتمادهما نزعة غيبية في تفسير التاريخ. وأنى لبحوث غربية أن تدرك السر في تبرع أبي بكر بكل ماله؟ أو تقف على البواعث الحقيقية التي حملت صُهَيبًا على التضحية بثروته وتركها لأهل مكة؟ أو أن تستسيغ الحكمة من قول الرسول ﷺ له: "ربح البيع"[1].

وكيف يمكن للمنهج الغربي ألا ينحرف، وهو مشدود إلى فكرة متسلطة تتلخص في البحث عن الطعام دوما، فيفسر في نطاقها الضيق الفتوحات الإسلامية كافة، بل وظهور الإسلام وحركته الحضارية الواسعة بعوامل اقتصادية؟

ب ـ الإقليمية المركزية: وهي زاوية نظر غربية إقليمية تنظر من خلالها مناهج الغرب إلى التاريخ الإسلامي، بل وإلى تاريخ العالم أجمع، على أنه فرع مرتبط بالأصل الذي هو أوروبا، مركز العالم، في زعمهم، الذي "تدور

(١) عبد الحليم عويس: "الغزو الثقافي في المجال التاريخي"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٧، ص٥٢.

حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من دول وشعوب وحضارات، حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوروبي العالمي الذي يتميز بالكثافة والامتلاء والإشعاع"[1].

ج ـ حصر المصادر فيهم: وإذا كان المستشرقون في أغلبهم لا يعترفون بالمؤرخين المسلمين، فقد درجوا على اللجوء إلى كتابات من سبقوهم من زملائهم وكأنها "المصادر الأصلية" معتمدين على التوجيه الكنسي الذي يستوحون منه أفكاراً مسبقة، يتصيدون الأدلة لإثباتها من واقع التاريخ في غير ما اكتراث لصحتها[2].

الانتقاء الكيفي: أو التفسير الاختياري للنصوص التاريخية وانتقاء الروايات والشواهد والوقائع التي توافق هواهم وتؤيد مزاعمهم، منتحلين لها مختلف الإحالات والمؤيدات الوهمية التي يستلونها من اختراعاتهم وتلفيقاتهم.

د ـ المنطق الوصفي العلماني: ومن مظاهر المنهج المنحرف ما يعمد إليه أكثر المستشرقين من إسقاط المنطق الوصفي العلماني، في غير ما سبرٍ لأغوار المعاني ومرامي العبر من وراء الحوادث التاريخية، من جهة، والرؤية البيئية المعاصرة للمناهج الغربية على الوقائع الإسلامية الماضية[3]، من جهة أخرى.

والغالب على الظن أنه يتعذر على المستشرقين أن يتحرروا من عواطفهم وبيئتهم ومنطقهم الغربي الخاص، وأنه لذلك يبلغ تحريفهم لسيرة النبي ﷺ وللصحابة وغيرهم درجة غاية في الإسفاف والغرابة، بحيث تصور لنا محمدا ﷺ كأنه

---

(١) عماد الدين خليل: مع القرآن في عالمه الرحب، ص١٥١، ١٥٢.

(٢) عبد الحليم عويس: الغزو الثقافي في المجال التاريخي، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٧، ص٦٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٥٤.

يتحدث بلهجة بريطانية إذا كان المؤلف بريطانيًا، وبلهجة فرنسية إذا كان الكاتب فرنسيًا، وهكذا إلا أن نتصوره وفق هذه الذهنيــة المسكينة الزائفة عربيًا يخاطب العرب آنذاك(١).

هـ ـ الخلفيــات المتــحكمــة: لا جــرم أن القــيــود التــكبـيليــة ذات الطابع الإيديولوجي تحد من عــملية المناهج وتبتر موضــوعيتهــا بترًا شديدًا. وهذا هو الداء العــضال الذي ينتــاب، بل ينخر في المناهج الغــربية التي " عنــدما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبيات شــتى، ورواسب نفسية، ومخلفات ثقافية تاريخية، وأطــماع سياسيــة واقتصادية، وتحــزبات دينية ومذهبية وإيــديولوجية وعرقيــة، لكونها نشأت وتبلورت في القرن الذي بلغت فــيه حركة الاستــعمار القديم للعالم الإسلامي المتعَب أوجها "(٢).

٨ـ نقد المعطيات الاستشراقية:

إذا كانت المعطيات الاستشراقية مشبعة بالسقطات والأخطاء التي بينا بعضها آنفًا، واعــتبرنا بحق قــصور مناهج البــحث الغربي عن تقــديم تفسيــر منسجم وشامل للتاريخ الإسلامي، بسبب إخفاقــها في القيام بالتغلب على العوامل أو البــواعث المادية، فهل يجب لفظهــا بالكليــة، سيــما أنهــا قد تتــضمن الجــيد والرديء؟

إن "الموقف الجاد هو الذي يعرف كيف يفــيد مما تقدمه الحركة الاستــشراقية دون الوقوع في أسرها على حساب الحقيقة التاريخية "(٣).

(1) E. Dinet: **L'orient vu de L'occident,** pp. 95-96.

(٢) عماد الدين خليل: **مع القرآن في عالمه الرحب**، ص١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٠.

٩ـ هل للمستشرقين جهود تذكر أو تشكر؟

يذهب بعض النقاد المسلمين إلى أن المستشرقين "حينما حققوا ونشروا الكتب ووضعوا المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ومفتاح كنوز السنة، لم يقصدوا بحال من الأحوال إلى فائدتنا وخدمة علمنا ـ ومع ذلك لا ننكر ـ أننا أفدنا كثيرًا من عملهم هذا، ولكنها إفادة بالإضافة والتبعية، ولم تكن مقصودة لذاتها، وإذا أردنا أن نشكر للمستشرقين هذه الجهود، فعلينا أن نشكر للمستعمرين إصلاحاتهم وأعمالهم التعميرية التي قاموا بها في البلاد التي استعمروها كالهند مثلا، وما أظن أحدًا يقول بذلك، فهي أعمال تمت من أجلهم وإفادتهم، وإن كنا قد أصبنا منها خيراً فذلك أمر عرض وعلى غير رغبتهم"[1].

التصور الإسلامي للتاريخ

من أجل تفادي كل التباس من نحوٍ فلسفي بين التصور الإسلامي للتاريخ وبين تصور التاريخ الإسلامي سواء كان منظوراً إليه في التحليل من وجهة نظر إسلامية أم لا، فإننا نبين من الآن أن المنهج الذي نترسمه ههنا هو الأول، على حين أن الاتجاه الآخر يعبر عن وجهة نظر المستشرق أو المنهج الغربي بوجه عام.

وتأسيسًا على ما ذكرنا، فإن التاريخ الإسلامي إنما هو تاريخ تطبيق الشريعة ما دام هناك التزام فعلي بتوخيها في الواقع، فهو إذن الشكل الذي تجسد فيه الإسلام في الواقع، وكل خروج على الشريعة يعد انحرافا عنه، وفي الوقت

(١) عبد العظيم الديب: "المستشرقون والتاريخ"، مجلة البعث الإسلامي، المجلد ٢٧، عدد ١+٢، رمضان ـ شوال ١٤٠٢هـ، ص١٤٤.

نفسه سببا له[1].

إن الاستراتيجية الإخفائية سوف تلح على الجانب الحوادثي (evenementiel)، وتعاقب الممالك والظواهر الاجتماعية والسياسية، وهذا وحده كفيل بأن يوقع في خطأ كبير مألوف يحجب رؤية الجانب الجوهري الآخر، وهو جانب تاريخ عقيدة شاملة ذات خصائص ومميزات ومقومات خاصة[2].

بيد أنه يجب أن نلاحظ أن الموازنة مع أي مقاربة أخرى سوف لا تكون محدودة على صعيد الفكر والثقافة فقط، ولكنها سوف تجري بصورة أدق من القاعدة على مستوى التصور العام الأولي نفسه، سواء اقتادته إيديولوجية أو فلسفة أو عقيدة.

إذن، فمن خلال هذه الفكرة الجذرية للأخلاقية الإسلامية المتعلقة بالتغيير النفسي، وتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، ينبغي أن نحاول تفسير التاريخ الإسلامي.

ولا جرم أن المنهج سوف يكون مغايراً تماماً لما درجت عليه الدراسة التاريخية للشعوب الأخرى. فالشأن بالنسبة إلى المسيحية مثلا يتعلق بتاريخ المسيحيين أقل منه بتاريخ المسيحية، بمعنى أنه يتعلق على الأقصى بتاريخ الاختلافات المذهبية والعقدية العديدة والصعوبات التي كانت الكنيسة تعاني منها في تفسير بعض المتناقضات، أو تأويلِ مختلفِ الأسرار الدينية. كما أنه يتعلق أيضا بتاريخ المحاولات العسيرة للتوفيق بين المذهب الروحي المسيحي ومتطلبات الحياة المادية، بين ما هو دنيوي وما هو أخروي. إذن لم يكن الأمر متعلقًا بتاريخ

(١) عبد الرحمن علي الحجي: **نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي**، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٣.

المسيحيين وهم يواجهون مثلا مشكلات تأسيس دولة على الرغم من أن المجابهات السياسية لم تكن قليلة في رأينا، ولا كانت تستهدف إقامة سياسية مسيحية. وإنما كانت تحركها دعوى استرجاع سلطة إلهية مسلوبة اختلست من الكنيسة.

ولا يحدثنا التاريخ عما كان المسيحيون يواجهونه من المشكلات المترتبة على إقامة مؤسسات اجتماعية أو قضائية .. وفي المقابل، فإن الكنيسة حافلة بتاريخ الإصلاحات الداخلية...

وعليه فلاريب "أن الإسلام فريد في إقامته للمجتمع الإسلامي على فكرة الأمة، وأن هذا المفهوم، مستمد من العقيدة الإسلامية، ولا نظير له في المجتمعات الإنسانية قبل الإسلام وبعده.. وأن ديناميكية الجماعة الإسلامية، هي التعاون والتضامن والتكافل والتناصر"[1].

التفسير الإسلامي للتاريخ

١ـ النظرة القرآنية للتاريخ:

إن حركة التاريخ الإنساني لتنبثق في المنظور القرآني من مفهوم الحق والعدل في مقابل مفهومي الباطل والظلم. إنها لتربط في انسجام ربطًا دائمًا بين السماء والأرض حيث تتداخل عمليات الماضي والحاضر والمستقبل تداخلا مستمرًا، وتتواصل هذه الأبعاد الثلاثة وتتتابع بحيث تكون وحدة زمنية حيوية ممتدة بلا حدود[2] إلى يوم الحساب.

(١) كمال محمد دسوقي: "فقه الاجتماع الشرعي"، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي ـ العدد ٦، السنة ١٥، يناير ١٩٩٠م، ص٣٨.

(٢) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص١٤.

إن اليوم الآخر وانتظار الفـرج هما في النهاية، أهم المعايير الرئيسـية لقياس مدى الفعالية التاريخية للناس وللأمم، وفي الوقت نفسه يمثلان أهم المحرضات على حركة التاريخ.

إلا أن التقييم لن يكون أخلاقيًا أو ذاتيًا فحسب، بل هو أيضًا موضوعي، لا سيما أن الإنسان سوف يلقى جزاءً من خلال أعماله هو، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات التي من مجموعها يتكون التاريخ.

٢ـ البعد الغيبي:

إن الغرب عاجز كما يرى سيد قطب، عن فـهم الحياة الشرقية، وأعجز منه عن فهم حيـاة المسلمين بصورة خاصة، ما دام يفلت منه العنصـر الغيبي، ذلك البعـد الذي ما زال يفـتقـده لا سيمـا في العصـر الحاضر، الذي تغلـب عليه مختلف النظريات المادية والتجريبية[١]..

إن البعد القرآني يحتوي من جانب على تغطيـة أفقية للتاريخ البشري بحيث إنها تتـمثل أساسـا في القصص القرآني المتـعلق بمحاولات الحوار بين السـماء والأرض، ومن جانب آخر فإنه يشتمل على تغطيـة عمودية لكل واقعة تاريخية مهمة على حدة. الأمر الذي يفسر تكرارها في النص القرآني.

وإذ تتضافر المعطيات المستقبليـة والوحدة المستمرة في المساحة والزمن، والتي تحكمها قوانين إلهـية أي السنن بالتعبير القرآنـي الخاص، فذلك بعينه هو الذي يميز التفسير الإسلامي للتاريخ[٢].

---

(١) سيد قطب: في التاريخ، فكرة ومنهاج، ص ٣٨.

(٢) أما عن الاكتشاف المنسوب إلى رواد التاريخ الكبار فإنه يعد متأخرًا عن الإسلام وتاليًا له فيما إذا صح وتقننت علميته.

٣ـ عناصر أخرى في التفسير الإسلامي للتاريخ:

كي يتيسر لنا فهم هذا التفسير، يتعين علينا أن نقصي جانبا جلْ التصورات الجارية إلى حد الآن بشأن التاريخ، محلين محلها ما يلي:

أـ النظرة التفاؤلية.

ب ـ ضرورة انتصار قوى الحق والعدل والسلام على قوى الباطل والظلم والعدوان.

ج ـ الإيمان بغَدٍ أفضل تسود فيه القيم الإنسانية سيادة مطلقة، ويتحقق في ظله قيام المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي واقعيًا.

إن الفكرة المنبثقة أساسا من المفهومات القرآنية[1] ترتكز بالدرجة الأولى على نظرة تفاؤلية للسيرورة الشاملة للنظام الطبيعي والمآل التاريخي، وإنها لتوطد الأمل في المستقبل بقدر ما تمحو معها الرؤى القاتمة المتشائمة بخصوص تطلعات الإنسانية وآمالها الذاتية.

د ـ شخصية المجتمع وطبيعته:

إنه لا يمكن أن تكون للتاريخ فلسفة ولا قواعد ولاضوابط عامة، ولا يمكن أن يشكل موضوع تفكير ولا أساسًا للبحث والذكرى والدرس ما دام المجتمع لا يملك شخصية مستقلة وطبيعة نوعية.

ذلك أنه إذا قدر لهذا المجتمع أن يفقد هذه الشخصية المستقلة فإن التاريخ سيتحول إلى مجرد التعبير عن حياة كتلة من الأفراد، خاليا في سرده من العبر، دون عطائه التربوي والحضاري.

---

(١) مفهومات تؤكد ضرورة انتصار رسالة الوحي وفوز الصالحين والأتقياء إلى جانب ضرورة خيبة قوى الظلم والجور، وأيضا ضرورة انتظار الفرج.

هـ ـ المرتكزات القرآنية في فهم التاريخ:

هـ ـ١ـ يرفض القرآن كلية أن ينظر إلى التاريخ من زاوية سطحية تافهة، ويؤكد على وجود سنن[1] أو نواميس كونية ثابتة في تطور الأمم. إنها سنن لا تتبدل: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الفتح: ٢٣]. ومع ذلك فهي تحفز ديناميكية المجموعات البشرية من أجل تفادي أخطاء الماضي.

هـ ـ٢ـ إن كل ما يحصل للناس وللمجتمعات جدير بأن يطلق عليه، حقيقةً وصدقًا، وصف "التاريخي" ما دام يتعلق بهم من خلال أعمالهم وحركاتهم في كل لحظة طوال بقائهم على وجه الأرض.

كما أن كل ما يسمح بإقرار نظام اجتماعي جديد، وقيام علاقات جديدة للقوى هو عمل تاريخي في الصميم.

هـ ـ٣ـ ويلح المفهوم القرآني على ضرورة الوعي بالزمن الذي يجري من أجل التمكن من تصور الماضي وتحديد الحاضر، إنتاجًا وكفاحًا وتشييدًا.

هـ ـ٤ـ كما يحث على اعتماد التاريخ كمعرفة، لأن المجتمعات البدائية التي لم يظهر فيها التاريخ بأتم معنى للكلمة، كعلمٍ للمعرفة، ظلت كما هو الملاحظ، جامدة متحجرة توحي بأنها عديمة التاريخ أو أنها تعيش في منطقة "اللاشعور التاريخي".

هـ ـ٥ـ إن إغفال السبب الحقيقي لظاهرةٍ تاريخية لا يمنع المؤرخ من الفهم السليم فقط، ولكنه يعزز بل ويدفع إلى إنشاء تصورات هووية، وربما أدى تخيلات غريبة أو مغرضة لمرحلة تاريخية أو في حق شعبٍ أو مجتمعٍ ما.

---

(١) ﴿فهل ينظرون إلا سنت الأولين فلن تجد لسنت الله تبديلاً ولن تجد لسنت الله تحويلاً﴾ [فاطر: ٤٣].

﴿قد خلت من قبلكم سنن﴾ [آل عمران: ١٣٧].

فهذا د. محمد عمارة يتلكأ عن الفهم الصحيح عندما يحاول فصم العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة في الإسلام فيخرج علينا بتفسير ذاتي يتورع عنه بعض المستشرقين، حيث يصرح: "فلا الحرب التي سُميت بحرب الردة كانت دينية، ولا حرب علي مع خصومه كانت دينية لأنها كانت حربا في سبيل (الأمر)، أي الخلافة والرئاسة والإمامة، وهذه سلطة ذات طبيعة سياسية ومدنية، ومن ثم كانت الحرب التي نشبت لأجلها سياسية ومدنية هي الأخرى"[(١)].

وأغرب من هذا وأبعث على الشطط أنه بزعمه "كان اشتراط قرشية الخليفة تعبيراً عن موقف عربي (كذا) ضد عجمة الدولة ممثلة في رأس سلطتها وقائدها الأعلى"[(٢)].

وأوغل في اللبس تجرؤ من قبيل اعتبار الخليفة الراشد عمر بن الخطاب العلماني الأول في الإسلام: "فقد كان رائد التمييز بين السياسة والدين، مع معارضة جمهور الصحابة له، ولقد بنى الدولة الإسلامية على هذا التمييز"[(٣)].

كما يتنكب د. عبدالمنعم ماجد الصواب في تفسير الدوافع الحقيقية للفتوحات الإسلامية التي أدركها بعض المستشرقين فيعترض عليهم بقوله: "لا نوافق بعض المستشرقين في قولهم: إن العرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالحماس الديني، فمن غير المعقول أن يخرج البدوي ـ وهو الذي لا يهتم بالدين ـ لينشر الإسلام. . . ولقد كان المسلمون متوحشين بدرجة تثير الاشمئزاز لدرجة أنه في فتح الأندلس: "قيل إنهم طبخوا أول من قتلوه في القدور"؟[(٤)].

---

(١) محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، سلسلة الهلال، العدد ٤٠٠، القاهرة، ١٩٨٤، ص٣٨٤.

(٢) محمد عمارة: **الإسلام وقضايا العصر**، ص٢٣.

(٣) جمال سلطان: **غزو من الداخل**، ص٢٣.

(٤) عبد المنعم ماجد: **التاريخ السياسي للدولة العربية**. نقلاً عن المرجع السابق ص٢١.

هـ ـ٦ـ إن الحتمية التاريخية التي تحيل الإنسان إلى العجز عن الفعل، وتفضي بالمجتمع إلى الجمود والشلل، لا يمكن أن تتلاءم وقابلية التغيير الإيجابي للإسلام، اللهم إلا إذا كان المقصود بالحتمية: حتمية الأسباب، فإذا كانت السببية الطبيعية تقابلها سببية اجتماعية دون إحالة الإنسان إلى الدرجة الثانية في الاعتبار السببي الفاعل[1]، فإنها بلاريب حتمية مقبولة إذ لا تخرج عن مجال السنن. ولأن الإنسان هو المحور المركزي لفلسفة التاريخ.

وعليه فلا مجال أيضا لعبادة التاريخ أو "لوثننة التاريخ"[2].

٤ـ القيم الروحية والرؤية التركيبية:

إن تفسير التاريخ الإنساني لينبثق من موقف موضوعي شامل يربط في انسجام سائر القيم التي يتكون من مجموعها التاريخ سواء كانت روحية أو مادية، طبيعية أو فوق الطبيعية.

ومن البديهي أن تكون هذه الخصيصة الأكيدة من وحي النظرة الإسلامية التي لا تعتبر القيم الروحية مجرد أداءات تعبدية أو فردية، ولكنها تنظر إليها على أنها قيم ذات جذور، هي من العمق والرسوخ بحيث إن الرابط متين بينها وبين الواقع الإنساني المعيش من جهة، وبين الوجود الاجتماعي من جهة أخرى.

إن الرؤية التركيبية والمنهج الموضوعي والتحليل العميق المتحلي بالواقعية والدقة، كل ذلك يشكل المراصد الضرورية للتفسير السالم من التحوير والزيف، والذي نجد نموذجه فيما يقدمه لنا القرآن بشأن التاريخ بأبعاده الثلاثة التي تلتقي عبر علم الله.

(١) فهو لا يستحيل إلى مجرد كائن حي، إذ هو بميزة "التكريم" خليفة الله في أرضه تناط به أمانة التكليف: دعوةً وتطبيقا ودفاعا. وهو مسؤول لكونه مخيرًا بحكم خضوعه الإرادي الواعي لله. والتاريخ إنما هو حصيلة عمله، وهو سيده الفاعل المتصرف.

(2) Historiolatrie ou reification de Histoire.

إن منهجا تكامليا هذا شأنه، يجعلنا نلمس شبه تحد للتفسيرات الجزئية الأخرى القائمة على الفرضيات الموجهة، أو ذات العامل الواحد، والتي غالبا ما تعرضها التنظيرات التاريخية، والتي، مهما بلغ شأوها، لا تنفك قاصرة منقوصة لا تستوعب الحقيقة الكلية ولا التفسير الكامل.

ونخلص من هذا إلى أن التفسير القرآني حري به أن يُتَخَذَ مرجعا علميا لكل تصور منهجي يبحث بمعايير موضوعية عن معرفةٍ حقيقية لا التواء فيها، للقوانين والسنن، ولحقائق الكون والبشر، ولأسرار الوجود وعواقب الأشياء مما يهيئ لفهم أمثل وأشمل لسببية التاريخ.

٥- المنظور القرآني للقصص التاريخي:

إذا كان القرآن يعرض قصصه وصوره وروايته التاريخية من خلال تصويره المتنوع للماضي، فمن المؤكد أنه لا يستجيب بذلك لمذاق أدبي، ولا هو يغذي حاجة رومانسية في أتباعه، وأقل من ذلك أن يوفر لقرائه والناظرين في آياته ترفًا ذهنيًا[١].

إن العروض التاريخية في القرآن لا تقتصر على مجرد وصف الماضي، ذلك أنها تتعدى الإطار الفني "للقصص" أو "للرواية"، لتضم إليها البعد التاريخي، ليس بغرض البحث الأكاديمي، ولا لمجرد السرد الفني. وإنما هي تستهدف أساسا أمرين من وراء ذلك:

أ- استخلاص العبرة[٢] واستنتاج الدرس من تاريخ الشعوب والأمم والناس.

(١) ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧].

(٢) أي العبور من القصة إلى مغزاها، وتجاوز سطور التاريخ لاستشفاف ما وراء هذه السطور، وتعني، كذلك، العبور من الماضي السحيق إلى الحاضر القائم، من الحياة التي مضت، إلى الواقع الذي نعيش. انظر: محمد رضا الحسيني: كيف نفهم القرآن؟، ص٢٠٩.

فـالإنسان وحـده هو الذي يملك تاريخًـا، لأنه هو وحـده، بدلا من أن يندرج ببساطة في ظل الزمان والمكان ويذعن في غير ما مقاومة إلى استمرارية محتومة ليس من ورائها من مستقبل، تراه يشعر شعوراً عميقًا وواعيًا بالزمن.

بهذا المنظور الحـيوي الذي لا يتعـامل مع التاريخ على نحو "سـتاتيكي" لا يزيد على كونه خزينة للماضي، بـل على أساس أنه شيء حي ينبض بالحركة، لا يسـوق القرآن الكريم العـبـرة، وهي مسـتخـلصة من سـير الحـوادث، ولا الموعظة، وهي مستقاة من روح الوقائع، لغـرض سمعي يُحكَى، أو كأقصوصة تنضاف إلى ركـام معـرفي، أو إلى حشدٍ مـن المعلومات التكديسـية. وإنما هو يستهدف من وراء ذلك، وبما تنطـويان عليه من حقائق تقطر واقعية ومـصداقية تاريخيـة لا يرقى إليهـما أدنى شك، تحـويلهمـا من الإنشاء الخبـري إلى البناء العملي بحيث تستخدمان كأداة في إعادة بناء حياة الإنسان والمجتمع.

وبهذا يتأكـد أن العبرة لا تساق في القرآن لذاتهـا، ولا الموعظة تسرد لمجرد الوعظ، لأن ذلك من قبيل دراسة التاريخ للتاريخ، وقصره على النقل الحوادثي مما يتنافى والتصور الإسـلامي كما تقدم. وإنما تذكران لفورية العـمل ومنهجية الحركة. ودليله في آي الذكر الحكيم:

﴿ ولوْ أنّهُمْ فعلُوا ما يُوعظُون به لكان خيْراً لّهُمْ﴾ [النساء: ٦٦].

وانطلاقا من قرآنية العبرة ومدى تاريخيتها كما تقرر، يبطل الزعم القائل بأن الغرض من قصص القرآن، إنما جاء لبيان العظة وتغذية الحاجة الإنسانية الخالدة إلى العجائب(١).

ويهتز الادعـاء الباعث على وهمية القـرآن وخلوه من الحقيقة التـاريخية في

(1) J.B Villars: L'Islam d'hier et de toujours, p. 20.

مثل رد التنزيل: ﴿هذا كِتابُنا ينطقُ عليكُم بالْحقّ﴾ [الجاثية: ٢٩].

﴿لقدْ كان فِي قصصِهِمْ عِبْرةٌ لأُولِي الألْبابِ ما كان حدِيثًا يُفْترىٰ ولكِن تصْدِيق الّذِي بيْن يديْهِ﴾ [يوسف: ١١١].

﴿نحْنُ نقُصُّ عليْك نبأهُم بِالْحقّ﴾ [الكهف: ١٣].

﴿إنّ هذا لهُو الْقصصُ الْحقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢].

ب ـ التوجيه السلمي لحركة الإنسان، بحيث إن المتأمل في التاريخ لَيُحمَل على النظر الموضوعي في مجراه وسير أحداثه وصلته بالمثل العليا والسنن التي يدعو إلى اكتناهها القرآن، والتدبر بجديةٍ مصيريةٍ وعمقٍ مسؤول، سواء على صعيد الفرد أو المجتمع، في كل ما يسبب الدمار والتعاسة والتخلف والاستضعاف للشعوب والأمم، وما يصرف عنه من عوامل البناء الحضاري والعمران البشري والهدفية الرسالية من الوجود ككل. وتجلي هذه المعاني مصطلحات "السير في الأرض" و"النظر في العاقبة"[(١)].

وإذا كان العرض القرآني يعمل من أجل توجيه حركة الإنسان دونما إكراه، لأنها تأخذ مبرراتها من كيانه النفسي الذي لا يني الإسلام في إثراء حوافزه، فإن ذلك لا يقوم مرة أخرى، مقام مجرد السرد لأحداث الماضي، وإنما ينشد توعية هذه الحركة بالذات وتبصيرها، والتي يمكن تسميتها "بالتغيير" باعتبارها أساسًا، وفي الوقت نفسه موضوعًا للثورات والتحولات في المجتمع الإسلامي خصوصًا، ولأنها لا تصدر هكذا هملا وإنما هي تجري وفق ضوابط وسنن.

---

(١) ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأرْضِ فانظُرُوا كيْف كان عاقِبةُ الْمُجْرِمِين﴾ [النمل: ٦٩].

﴿فانظُرْ كيْف كان عاقِبةُ الظّالِمِين﴾ [يونس: ٣٩]. وتارةً ﴿عاقِبةُ الْمُفْسِدِين﴾ [الأعراف: ٨٦]، وتارة أخرى ﴿عاقِبةُ الْمُكذِّبِين﴾ [آل عمران: ١٣٧]، إلخ...

٦ـ سنن التاريخ وقوانينه:

من المفيد أن نذكر أن دراسة حركة التـاريخ الإنساني تحتل أهمية قصوى في القرآن، إلى حـد أنه كان أول كـتاب طرح إشكالية السنن والنـواميس باعتـباره كتابًا مـقدسًا، وأول من تعرض إلى القـوانين التي تحكم سير التاريخ وحـركته ونبه عليها.

فهو يخبرنا بطريقة غير مسبوقة، وعلى كل حال قبل الكشف الخلدوني، أن هذه السنن هي أبعد من أن تكون غير متناسـقة، لأنها تتطابق مع القوانين التي تحكم البنية الإنسانية، سـيما أنها تصدر عن معطيات أساسـية وثابتة: مثلا في عالـم الفكر والأخلاق والمشاعر والفطرة... والقواعـد المتعلقة بمختلف علاقات التفاعل في العالم الذي يتحرك فيه الإنسان.

ثم إنه لممّا يسـترعي الانتباه أن جـملة غزيرة من التمـثيل الذي لا يخلو من البعدين التربوي والأخلاقي، مما اشتملت عليه آياته التي لا تلبث أن تنقلب إلى براهين مادية ووثائقية للتـاريخ، تساعد على التنبؤ مسبقـا وبيقين شبه رياضي، بالعواقب الحتمية لسلسلة من الوقائع التاريخية الاجتماعية المعينة.

٧ـ اعتبارات منهجية:

٧ـ١ـ يتعين في الظرف الحالي الحاسم بالنسبة إلى نهضة العالم من أن ينكب ذوو الاختصاص بكل جدية، على إعادة كتابـة التاريخ الإسلامي كتابة إسلامية حذرة وحقيقية على أسس جديدة، وطبقا لمنهجية أكثر التزاما بالموضوعية، التي تحول دون تحـريف الحدث التـاريخي بنحوٍ من الأنحاء، وتخـلصه من رواسب الاستشراق وشوائب الاستعمار.

أما المصادر المكتوبة لـهذا التاريخ فيمكن العثور عليـها اليوم، في رأينا، في

شكلين أساسيين:

أولا: في المصادر العـربية والإسلامية الأولـى والآثار الإسلامية التي تعـتبر أساسية في دراسة التاريخ السياسي والعمراني والاقتصادي والاجتماعي للإسلام بالإضافة إلى الإنتاج الأدبي.. حيث ظهر الشعر الحزبي نتيجة للسياسة الحزبية للدولة الأمـوية... كمـا ظهر الشـعـر الوصفي الذي يصف الآثار والمنشـآت العامة[1]. وواضح أنه لا يخدم عملية التاريخ إدراج الأقاصيص والحكايات وما رادف الميثولوجيا.

ثانيًا: في المراجع الغربية وأعمال المستشـرقين بعد التمحيص العلمي والتنقية المنهجية. ويذهب سيد قطب إلى الاعتراف بالجهد الذي بذلته هذه المدرسة، في جمع النصوص وتحليل الوقـائع والنقد الداخلي والخارجي[2] طبعا دون الوثوق دائمًـا، مع ذلك، في تفـسـيـراتهم، أو الاطمـئنان إلـى تأويلاتهم، لأن هذا الاستـبطان وهذا الإدراك لكُنْه الحوادث التـاريخية همـا اللذان يعوزهما البـعد الآخر عندهم، وقد كنا أومـأنا إليه آنفًا، وقررنا استعـصاءه على الغربيين لدى دراستهم للإسلام عموما.

٧ـ٢ـ ومن جهة أخرى ينبـغي التأكيد على الأهمية البالغـة والصفة العاجلة بالنسبة إلى المسلمين، في أن يبادروا هم أنفسهم، بكتابة الأحداث التي تتلاحق وتتزاحـم في واقع ملتهب وتفـسيـرها. وذلك بهدف رسم منعطف جـديد في تاريخهم، ومن ثم تـقويم المنحَى التاريخي للإنسـانية، وذلك بتـمكينها من أن تكتشف بصدق متزايد آفاقًا جديدة للسعادة والسلم والازدهار الحضاري.

(١) عبد العزيز سالم: "مصادر التاريخ الإسلامي"، مجلة منار الإسلام، العدد ٦، السنة ١٥، ص٤٤.

(٢) سيد قطب: في التاريخ.. فكرة ومنهاج، ص٤٢ـ٤٣.

٧ـ٣ـ وأساسي أن نميز بـواسطة قطيعة معـرفية أو فصم ابستـمولوجي، بين ركائز التصورات الإسـلامية، وبين أشكال تَمَثُّلِها وتطبيقهـا من خلال مختلف ضروب الواقع التاريخي، التي عرفتها شتى الأجيال الإسلامية.

٧ـ٤ـ من أجل الحفاظ على الإنصاف والانسـجام في البحث العلمي، يجب أن نهتم بفهم المعطيات الإسلامية للتاريخ من خلال استغلال قرآني مناسب دون التواء.

٧ـ٥ـ إن عطاء علوم الحديث وفضلها في المجال المنهجي أمر لا يمكن نكرانه بالنسبة إلى البحث العلمي. وكذا مساهمتها في تكوين الروح النقدية في دراسة التـاريخ. فضـلا عن أنها سـابقة على المنهـج الخلدوني بالرغم من أن المؤسس الشرعي لعلم الاجتماع قد يزعم الريادة في تدشينه عبر "المقدمة".

وهذا لا نخاله يقلل في شيء، لا الدور ولا الأهمية اللذين كان يتمتع بهما العلامة عبـد الرحمن بن خلدون، وإنما كل حرصنا في إعادة ترتيب استـحقاقه بالنسـبة إلى مـدرسة كـاملة من المفسـرين والمحدثين والرواة الذين تحـولوا إلى مـؤرخين كالطبـري في "تاريخـه" وابن سعـد في "طبـقاته" والبـلاذري في "فتوحاته" والبيهقي في "صحيحه..."(١).

(١) ويؤيد هذا ما ذهب إليه عـبد الواحد وافي بقوله: "صحـيح أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسير من المؤرخين كالواقدي والبلاذري وابن الحكم المصري والمسعودي.
ولكن ابن خلدون يمتـاز عن أسـلافه ممن سلكـوا هذا المنهج في التألـيف التاريخي ببـراعـة التنظيم والربط، وحسن السبك، كما يمتاز عنهم بالوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس".
(علي عبدالواحد وافي: عبقريات ابن خلدون، ص١١١).
وفي ص١١٢، يورد قول المؤرخ الإنجليـزي "روبرت فيلنت": "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كـمؤرخ وجدنا من يتـفوق عليه مـن كتاب العـرب أنفسهم، وأمـا كواضعٍ لنظرياتٍ في التاريـخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان".

وإنه ليدين لهم بمعالم هذا المنهج العلمي الجديد، وبالنقد والمقارنة وغير ذلك مما عملت بعد من أجل تنميتها وبلورتها بشكل أوسع وبموضوعية أكثر، مقدمة ابن خلدون.

٦-٧- إن التكوين المزدوج لدى المؤرخين المسلمين، لذو فائدة تتأكد بالأخص في البحث في العلوم الشرعية الإنسانية عامة والتاريخ خاصة. لا سيما أن هذه الخصيصة - المتمثلة في الإحاطة بالعلوم الشرعية - ذات علاقة بأخلاقية معينة تؤهل وتنم كثيرا عن شخصية الباحث، وربما دلت أيضا على منهاجه ابتداء.

وفي الخلاصة، فإن المقاربة المادية كما تتجلى بشتى تفرعاتها المذهبية وامتداداتها النظرية، تعتبر عصارة الفكر الغربي، وسمة المنهجية المستمدة من خصائصه الهلينية. وهي بهذه الصفة ثمرة تاريخية للفلسفة الإغريقية اللاتينية، ونتيجة للتجربة اليهودية المسيحية.

وإذ تجسد الصراع بين العقل والروح والجسد، والنفرة بين الواقع والمثل، والتجافي بين الأرض والسماء، منتهجة في تفسيراتها الملتوية الاتجاه الوصفي والتكميمي بحيث لا تدرك الحكمة في الأشياء، وتنفي الواقع غير المحسوس، وتستبعد الغائيات وتُحَيّون مفهوم الإنسان، ويرادف الدين في منظورها الخديعة والأفيون والاختلاق، وتُفرِد العامل الاقتصادي بالأولوية، وتؤله المجتمع، وتوثن التاريخ، ولا تكترث بالقيم والأخلاق مقابل الاهتمام بالعُقَد و"الليبدو" واللاوعي، وتجنح إلى التعميم توصلا إلى المجانسات ضربًا للأصالة والخصوصيات، فإنها بهذه المناهج، وبمحاولات تلفيقية لتحليل الإسلام وتفسيره: دينًا وشريعة وواقعًا وحضارة، لتقع في شبكة عريضة من الأخطاء الجذرية الجسيمة والخلط الفادح المتداخل كما تبين لنا، من جراء النزعة الإسقاطية والانشداد إلى الخلفيات والأفكار المسبقة.

وبذلك كله أو بعضه، تتراكم العوائق الذاتية والثقافية النفسية إلى جانب المرامي الإيديولوجية، فتنخرم ابتداءُ المعايير العلمية، وتتثلم الموضوعية، وتتعتم الرؤية الصحيحة، وتكون النتيجة في النهاية حصيلة تكهنات بدائية مغلوطة وإفرازات تنظيرية، عليها مسوح العلم وما هي بالعلم، وتحتفها تعثرات معرفية عليها وشاح الأكاديمية والأكاديمية منها براء، يتأرجح متبنوها من الباحثين ومنتجوها من المستشرقين في ضائقة شديدة ولا مناص: بين قصورٍ في الفهم، وإرادة اللا فهم.

فالإسلام، في مخبر المقاربة المادية، مزيج تاريخي فلسفي متناقض، وتركيب إيدلوجي متنافر، ومع ذلك فهو يعكس كل الألوان وينصهر في كل القوالب، وعرضة للتجريب والتنظير.. ناهيك عما تفعل به السياسات الراهنة محليًا ودوليًا، وما يكيد له التخطيط الإمبريالي والإعلام الصهيوني المضاد...

إن مقاربة هذا منحاها، لخليق بالعلم أن يلفظها، وحقيق على العلماء أن يكونوا بمنأى عنها، صونا لعلمية البحوث وغائيتها الشريفة، وموضوعية النتائج وواقعيتها.

وإلا فقلب الحقائق بذريعة العلم، وطمس الواقع بغطاء المنهجية المعكوسة، لكفيل، أحدهما أو كلاهما، أن يفضي بهذه المادية التي تنطوي على المتناقضات، وفي نفس الوقت تبحث عنها، إلى أن تصطبغ حتما في مقرراتها بالتناقضية.

وعلى غرار "شناعاتها" فيما توصلت إليه بصدد الإسلام، فإنها سوف تخلص فيما إذا طبقت مثل هذه المناهج محفوفة بما ورائياتها، على أديان الغرب وتياراته الفلسفية والإيديولوجية، إلى مقررات مقلوبة مستغربة، كالقول

مثلا بروحنة[1] اليهـودية، أو مادية المسـيحيـة، أو دينونة [2] الماركسـية، أو "خلقنة"[3] الوجودية، أو تصوف الفرويدية، أو أنسنة[4] الداروينية، وما إلى ذلك من التشويهات الصارخة.

---

(١) روحنة اليهودية: القول بنزعتها الروحانية. :

Spiritualisation du Judaisme?

(٢) دينونة الماركسية: القول بطابعها الديني. :

Religiosite du Marxisme?

(٣) خلقنة الوجودية: القول باتجاهها الأخلاقي. :

Moralisation de I Existentialisme?

(٤) أنسنة الداروينية: القول بعكس حيونتها للمفهوم الأنيسي (البشري) للإنسان:

Humanisation ou Hominisation du Darwisme?

الباب الرابع

المنهج الجدلي

الفصل الأول

التشكيك في ظاهرة الوحي

تمهيد

النَّزعة الجدلية:

الجدلية منزع آخر ينتهجه بعض المستشرقين وعلماء الغرب في مطارحة قضايا الإسلام ودراسته عقيدة وفكرًا وتاريخًا وحضارة.

وليس غرضهم من هذا الجدل استقطاب الحق واستصوابه أو ترجيح ما يقوم به دليل من عقل أو نقل أو منهما معا، لاعتباره أو الأخذ به، وإنما يثيرونه جدالة[1] وعلى سبيل المنازعة والمغالبة، بل ومن أجل مداحضة الحق كما قال تعالى:

﴿ ويُجادلُ الّذين كفرُوا بالْباطلِ ليُدْحضُوا به الْحقّ﴾ [الكهف: ٥٦].

والربط في الآية الآنفة بين الكفر والجدال ربط واقعي حكيم، لاتفاقهما في معنى الجحود والتغطية والطمس لمعالم الحق، وحجبها عن الأنظار ولو استبان دليلها وقامت آياتها.

وعلى هذا يكون الجدل مذمومًا منبوذًا في الشرع لانطوائه على إصرار على الباطل، وارتكازه على الهوى، أو بتعبير آخر لقيامه على الذاتية المفرطة والتعصب المقيت بهدف الطعن والمثالبة والمخاصمة لا غير.

١ ـ الجدال الفج:

ولذلك عاب القرآن الكريم على الجدليين جدالهم بغير علم، وإعراضهم بغير سلطان، وعزوفهم عن طلب الحق مكابرة وإمعانًا في الصلف والضلال والمغالطة.

---

(١) جدله أي ألقاه على الجَدَالة، أي الأرض الصلبة، انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة: جدل.

﴿إنّ الّذين يُجادلُون في آيات اللّه بغيْرِ سُلْطانٍ أتاهُمْ إنْ في صُدُورِهِمْ إلاّ كِبْرٌ﴾ [غافر: ٥٦].

وفضلا عن أن الجدل منزع جبلي في الإنسان إلا أنه يشتط به إذا كان مقصودًا لذاته أو كان يبتغي من ورائه مجرد النقض والمخالفة، أو المحادّة والمشاققة.

﴿وكان الإنسانُ أكْثر شيْءٍ جدلاً﴾ [الكهف: ٥٤].

فالجدل هنا نقيض للإيمان وانحياز للباطل. بل هو موقف نقيض يتعارض مع اليقين الاعتقادي.. إنه الشك الناظر في النقائض والحقائق[1]، وقد يتحول إلى أداة في الصراع الفكري والعقدي إذا كانت تحركه نوازع الخصومة المفتقرة إلى العقل والرصانة والحكمة والتدبر:

﴿ما ضربُوهُ لك إلاّ جدلاً بلْ هُمْ قوْمٌ خصِمُون﴾ [الزخرف: ٥٨].

وهو بهذا المعنى لا يتعلق إذن باستظهار الأدلة المقنعة، أو هو يستند إلى الشواهد في الاحتجاج، بل هو قدرة أو ملكة في المفاتلة[2] وإلزام الخصم ما لا يلزم، وهو "نزاع ومراء وعناد، وإثارة شُبَهٍ وإشاعة مغالطات، وإعراض وتملص باستعمال أساليب لا يقرها منهج ولا يرتضيها منطق.."[3].

ولما كان الجدل من طبيعة الإنسان ـ وما جاء الإسلام ليناقض الفطرة، وإنما جاء لترشيدها وتوجيهها ـ لم يتركه القرآن الكريم ينشأ عن ترف ذهني طلبًا للغرور الذاتي، والزهو بالتبكيت والإفحام إبرازًا للطاقات الكلامية، وإخضاعًا للفكرة إلى متاهاتٍ فلسفية محضة، أو تدريبًا على صناعة اللف والدروان من

(١) خليل أحمد خليل: جدلية القرآن، ص٢٢.

(٢) فتلته عن حاجته: صرفته فانفتل، انظر الزمخشري: أساس البلاغة، مادة: فتل.

(٣) محمد التومي: الجدل في القرآن الكريم، ص١١.

قبيل الجـدل الأفلاطوني[1]، أو أن ينقلب إلى مناقـشات بيزنطـية لا طائل من ورائها سوى الهروب من مجابهة الحق بعدما انبلجت ملامحه:

﴿يُجادِلُونك فِي الْحقِّ بعْد ما تبيّن كأنّما يُساقُون إِلى الْموْتِ وهُمْ ينظُرُون﴾ [الأنفال: ٦].

بل إنه يحذرنا من الانحراف بالجدل إلى غـير وظيفته الحقيقـية بحيث يصبح من إمـلاء الباطل ووحي الشـيطان[2]، أو قـد ينتهي به العـدول عن الحق إلى ركوب متن الخيانة:

﴿ولا تُجادِلْ عنِ الّذِين يخْتانُون أنفُسهُمْ إِنّ اللّه لا يُحِبُّ من كان خوّانًا أثِيمًا﴾ [النساء: ١٠٧].

٢ـ مميزات الجدل القرآني:

وفي مقابل ذلك يدعونا القرآن الكريم إلى المجادلة بالتي هي أحسن [3] على ضوءٍ من مسلك الأنبياء الذين جاؤوا "ليعلموا الإنسان طبيعة الكلمة التي تأخذ وتعطي، ليتعلم كـيف يعالج مشكلاته بها، وكيف يحل خلافـاته من خلالها، لأنها تمثل النافذة التي يطل منها الإنسـان على ما في داخل الآخرين عندما تجد صداها الإيجابي في كلماتهم الهادئة أو الصاخبة"[4].

كما يحثنا الوحي على إقامة الجدل على أساسٍ من الحوار الهادئ المثمر وفي

(١) الذي يعتبـر المحاورة مجرد موضـوع للدراسة ودربة على فن الجدل، من غيـر أن يكون الغرض منها التوصل إلى نتيجة، أو التحصيل على معرفة.
انظر: محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن، ص٢٣.

(٢) ﴿وإِنّ الشّياطِين ليُوحُون إِلىٰ أوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١].

(٣) ﴿وجادِلْهُم بِالّتِي هِي أحْسنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

(٤) فضل الله: الحوار في القرآن، ص. ب.

إطار من الأدب الإسلامي الجم في غير ما انفعال أو توتر أو مغاضبة أو عنف لأن ذلك يخدم الدعوة ويوصل إلى الهدف المنشود:

﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وحين يختار لنا القرآن الكريم أسلوب الحوار المتسم باللين والكلمة الطيبة والجدال المرن المتفتح، فإنه "يشير إلى النتائج العملية التي تجنيها الرسالة من خلال هذا الأسلوب، وهو أن تحول أعداءك إلى أصدقاء ينطلقون معك فيما تفكر فيه وفيما تعمل له"(١).

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤].

وواضح أن الجدال البناء بهذه الصورة المشرقة علمي في مبناه، سلمي في منتهاه، لا تلفيق فيه ولا تزوير، ولا تحامل ولا تناور، ولا قذف فيه ولا تبييت ولا تهويل ولا افتراء...

٣ـ الجدل الاستشراقي:

لكن النزعة الجدلية التي نحن بصدد فحصها لدى المستشرقين وعلماء الغرب، عندما ينكبون على تشريح مفاهيم الإسلام وأحكامه وسائر قضاياه، بهدف الجدل وحده، وإن هم خلعوا عليه صفة العلمية بزعمهم، تشكل اتجاهًا خطيرًا هدامًا لا يفتر عن تقويض دعائم العلم والخلق معا. ففي حين أن الجدل وهو يرمي إلى الإقناع والسعي عن قصد واضح إلى التأثير أو الضغط على الطرف الآخر لانتزاع تنازله أو تأييده، وهو بهذا يمارس نوعًا من العدوان

(١) فضل الله: المرجع السابق، ص٥٣.

الاجتماعي، يكون مـوجهًا نحو التغلب على الأفراد، نجـد أن النظرية العلمية تتجه نحو التغلب على الطبيعة وإيجاد حلول لمشكلاتها(١).

يزعم الجدلـيون أنهم يبتـغون العلم، وباسـمه يثـيرون الجدل فـيما يـتعلق بالإسلام، ولكن كم تبلغ المسـافة الفاصلة بين النوايا المعقـودة في هذا الاتجاه، وبين الواقع الجدلي الذي تلهج به في وضوح تام مؤلفـاتهم الشخصية التي هي خير ترجمان لهم.

إنه لمن المؤسف حقًا ألا نجـد أثرا للجدية ولا للموضوعية من بين مـعاييرهم العلمية الأساسية، وذلك منذ الجـدل المشين الذي سنة يوحنا الدمشقي في كتابه (Dialexis) والذي كون المحـور التقليدي التـلفيقي والاتهـامي لجميع كـتابات العصور الوسطى(٢).

إن قابلية التلاشي لأقاويلهم المتعمدة ولثرثرتهم الواهية، والتي تضرب أحيانا إلى التحامل فـترادف اللجاجة، لَتُمـثل خطرًا مزدوجًا يتحـمل هؤلاء الجدليون مسؤوليته كاملة، وذلك أولا عندما ينبرون إلى تشويه حقائق الإسلام باستخدام "كليشيهات" بالية، فضلا عن مقارفتهم خيانة تاريخية في ممارسةٍ سيئة وجائرة للدور الإعلامي ضد الإسلام في الأوساط الغربية، حيث يبثون الحقد والبغضاء، ويتسببون في إثارة النزاع بين عقليات الأمم المختلفة ويعمقون الأخاديد بين شتى الثقافات، ويحُولُون دون أية محاولة لفتح الحوار بين الحضارات.

وثانيًا: فإن انعدام الإنصاف والطرح الصحـيح والاستفهام العلمي في جدل هادف من خلال "تحليل" مـوضوع "دراساتهم" الـسطحية للإسـلام، يجعلنا

(١) محمد عماد الدين إسماعيل: المنهج العلمي وتفسير السلوك، ص٨٤-٨٥.

(٢) قاسم السامراني: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص٤٥.

نتصور بسهولة المحاكمات التي يلجأ إليها هؤلاء المغرضون الذين لا نخطئ في اعتبارهم مرتزقة الاستشراق المجدب.

ونظرا إلى طول القائمة التي تتضمن أسماءهم ومؤلفاتهم، فإننا نقتصر للمثال فقط على سرد بعض من ساهم منهم في تحرير موسوعات الإسلام، لأن غرضنا كما ألمحنا إليه من قبل، ينصرف أساسا إلى تعرية المناهج الملتوية، فنذكر منهم:

- البارون كارادي فو، الفرنسي،
- جولد سيهر، المجري،
- ماك دونالد، الأمريكي،
- مرجوليوث، الإنجليزي،
- لامنس، البلجيكي،
- شاخت، الألماني...

٤ـ الجدل الضاري:

ولقد اتخذ الجدل الضاري على عاتقه أن يغذي روح المواربة والتشكيك في تعاليم الإسلام، بدافعٍ من الأسباب العديدة التي نذكر منها:

- ميراث عداوة غالبا ما تكون غير مبررة لكل تصور أجنبي.
- الشعور بأن التحديات الإسلامية تستهدف مصالح المشككين، وتثير التساؤل حول أهدافهم وتقاليدهم.
- سيل من العُقَد والأحكام المسبقة التي تفضي إلى الكفر والردة، وتسيطر على الذهنيات التي لم تألف التغيير، والتي تهاب عواقب التحول إلى الإنصاف والحقيقة، وكذلك تعجز عن مواجهة الهجوم والانتقادات التي تثيرها هي.

ـ عرقية حادة قابلة للتواطؤ مع الاستعمار، وللتعاطف مع الارتزاق الفكري أو النهب الإيديولوجي.

ويتضح هذا خصوصًا إذا علمنا أن عددا لا يستهان به من المستشرقين من ضئضئ كنسي، نذكر من بين روادهم الأقدمين:

ـ الأب جربرت الذي انتخب بابا بروما سنة ٩٩٩م بعد عودته من الأندلس.

ـ بيير الموقر: (١٠٩٢-١١٥٦).

ـ جيراردي كريمون: (١١١٤-١١٥٧)[١].

وصولا إلى الأب لامنس وأضرابه المعاصرين؛ الأمر الذي يورط الفاتيكان في التواطؤ مع الإمبريالية، ويسخرهم لخدمة الاستعمار، كأن يشغلوا مناصب مستشارين بوزارة المستعمرات، أو مكلفين بالأعمال في الشرق الأوسط، أو خبراء في العالم العربي الإسلامي، أو تابعين لوزارة الخارجية. كما يمكن أن يخدموا الصهيونية العالمية[٢].

ولقد اختارت النزعة التشكيكية التي لا تمت إلى الروح الديكارتية إلا بشكل صوري، أن تستهدف بالدرجة الأولى ضرب القرآن والرسول ﷺ: وحيًا وسنة، وحديثًا وسيرة، وكذلك الشريعة والفقه...

وحسبنا هنا أن نستجلي للمثال بعض المزالق المنهجية الخطيرة والمبطنة بخصوص المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي.

---

(١) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص١٦.

(٢) نعد منهم فون جرونيباوم، جولد سيهر، مكسيم رودنسن، شاخت، وهم مستشرقون يهود.

أولاً: استهداف قرآنية القرآن الكريم:

بين الإرباك والارتباك:

لا سبيل إلى اكتناه حيثيات مناهج التشكيك في ظاهرة الوحي عامة، والقرآن الكريم خاصة، إلا بفهم بواعث الاهتمام بهذا الكتاب، وإدراك طبيعة التصور العام الذي يحمله الغرب عنه، ومواقف المستشرقين والباحثين الغربيين من النص القرآني، قبل التعرض إلى محاور الجدل المتهافت، والتي لن تفهم كذلك اتجاهاتها بوضوح إلا في ضوء ما تكشفه لنا هذه المقدمات من تدخل جلي أو خفي، لعوامل نفسية وتاريخية في مجال الانشداد إلى الدراسات القرآنية، وأخرى تكوينية وثقافية على صعيد فلسفة الإدراك والتصور، وثالثة في ميدان الأغراض الإيديولوجية المحركة بطلاء البحث العلمي والتقصي المنهجي.

١ـ مصدر الاهتمامات:

وخير من أن يحوصلها المسلم أو أن يستنتجها فيُرمَى بذاتية في الدفاع عن تراثه، أو بالتحامل والحيف على غيره، أن يترك التعبير عنها لبعض المستشرقين أنفسهم، لا سيما أن مجال عرضها لا يستدعي المنهج النقدي بقدر ما يتطلب المنهج الاستبطاني، وهو في تقديرنا، أدعى إلى ذكر الحقائق التاريخية هنا.

في العالم البيزنطي:

منذ أن شعر العالم البيزنطي، في الربع الأخير من القرن السابع للميلاد، بالعجز أمام الوضع الذي آل إليه بحكم الغزو العربي الإسلامي، وهو مكب على التعمق في فهم أسباب الانقلاب المأسوي الذي فرضه عليه.

وما انفكت مذ ذاك الأوساط الكنسية تعتبر دعوة محمد من عمل رجل

انشقاقي يدعي الاستلهام من الرب، وفي الوقت نفسه تحسبه يتلقى تعليمه من راهب مبتدع.

ومرد ذلك إلى جهل القساوسة ورجال الدين باللغة العربية، الذي كان حقيقة يحول دون فهم رسالة القرآن، الأمر الذي نبه إلى ضرورة كتابة ترجمة كاملة للقرآن، دون أن تبلغ الحاجة إليها، مع ذلك، حد اللزوم، لأنه في إطار الجدل الإسلامي ـ المسيحي الذي انطلق منذ القرن الثامن، لم يكن شيء يسترعي انتباه المؤلفين البيزنطيين غير التركيز على بعض النقاط الأساسية كالدراسة المتعلقة بالمسيح[١] ومريم[٢] والأخلاق الجنسية، وغياب المعجزات عند محمد. وما عداها، فقد كان الإخبار الشفوي يغني عنها إلى جانب الترجمة الجزئية[٣].

* عند الشرقيين:

لكن الأمر يختلف عند الشرقيين بحكم موقعهم الذي كان يسمح لهم باطلاع أحسن، وبحكم اتصالاتهم القديمة والانشباك في الدولة الإسلامية.

فقد تكون الشعوب المسيحية في سوريا وفلسطين ومصر، توصلت سريعًا، على ما يبدو، إلى معرفة دقيقة بمحتوى القرآن وتعاليمه.

وظلت الحال هكذا إلى أن حل الغزو العثماني بل امتدت إلى ما بعده[٣].

* في الغرب:

وفي الغرب، وبالأخص في طليطلة، بعد أن أصبحت مسيحية من جديد منذ ١٠٨٥م، كانت وضعية العلوم القرآنية، في بعض الأوساط الكنسية، في

---

(1) Christologie.

(2) Mariologie.

(3) Regis Blachere: Le Coran, pp. 8-9.

غيـر معزل عن آثار التنافس المستـمر، الذي كان يحـتدم بين السلطة المسيحـية الإسبـانية والمقاطعـات الجنوبية لشـبه الجزيرة الإيبـيرية، حـيث كانت الثقـافة والحضارة العربيتان تهيمنان بعمق.

ولعل بيير الموقـر يكون قد تقبل، تحت تأثير رومـا والبابا، وعلى إثر رحلة إلى إسبانيا بين ١١٤١و ١١٤٣م، فكرة أن يعهـد إلى روبير دي ريتين، بترجمة كتاب السراسنة المقدس، بمساعدة قسيسين من كنيسة سيتو[١].

وكانت هذه المبادرة تنم عن الروح الصليبية بدليل الرسالة التي بعث بها بيير الموقر إلى القـديس برنار مرفقـة بنسخة من التـرجمة التي فـرغ منها، وفي آن واحـد، تصدر عـن الحاجـة إلى إزالة كل أثر لمبـادئ الإيمان من نفـوس الذين اعتنقوا الإسلام.

ويرى بلاشير أن الاهتمام بالقرآن كان يندرج في إطار "نضال" مستميت إلى غاية مستـهل القرن الرابع عشر للميلاد، ودليله الحرارة الـرسالية التي اتسم بها ريمون لول (ت ١٣١٥ ببجاية؟)[٢].

وظلت الترجمـات، بما هي سبيل الوصول إلى معرفـة القرآن، مضللة على تحوير فيهـا، وجارية أحيانا بأسماء مـستعارة، وأحيانا يعـاد نشر ترجمات دون أخرى، إلى بداية القـرن الثامن عـشر الميلادي الذي يبـرز معه تيـار جديد في انجلترا وفرنسا واكب مناخـًا مساعدًا في الأوساط العموميـة، جسدته محاولات هادريان رلان، والكونت دي بولانفـيليـيه الذي ذهب إلى حـد مدح الإسـلام كرها في المذهب الكاثوليكي الرسمي.

(١) Citeaux: قرية تابعة لبلدية القديس نيكولا ـ السيـتو. أسس بها روبيردي موليم رهبنة على مذهب القديس بنوا عـام ١٠٩٨م. ومنذ ١١١٣ دخلها الإصـلاح على يد القديس برنار، وصارت مـركزا كبيرا للحركة الإصلاحية. انظر: (D.E.L. P. 1143).

(2) Regis Blachere, Op. cit., p. 9.

وتشـتهـر حينذاك تـرجمـة جورج سـال، ومنهـا تنطلق الحركـة في أوروبا الغربية. وبذلـك تعد القرون الثلاثة الأخيـرة، ومثل هذه الترجمـات مما ساعد الأوروبيين على أن يطلوا من خلال هذه النافذة على مجاهيل عالم آخر.

ويتمـيز القرن الأخيـر بالأخص، بصدور أعمـال جبارة في التـعرف على: القرآن والتعريف به اعتـماداً على جهود مختصة في ميـادين اللسانيات والتاريخ والاجتماع، انتهاء بـ "تاريخ القرآن" الذي ألفه نولدكه[١].

١ـ مخاوف الغرب من الكتاب:

تتمثل هواجس الغرب فيما يبدو اهتمامًا بالغًا بالبحوث القرآنية، في الخوف من انتشار الإسلام بين الأوروبيين فـيما إذا وقفوا على حقيقة نصـوصه بترجمة صحـيحة صـادقة[٢]. فهـذا النشاط العلمي الدؤوب، وهذه الحركة الأكـاديمية المتواصلة لم يكن الدافع فيهما وفي جهود أخرى مستقلة حب الاطلاع وحسب أو الاستفادة التحصيلية، وإنما هو التخطيط الوئيد لمحاربته. ولذا لم يألوا جهدا في الصد عنه بشـتى الوسائل والتلفـيقات وصنوف التـزوير وفنيات الافتـئات والتفنيد. بل ذهبوا في الإنكار والتنديد والاستخفاف به كل مذهب، حتى إنهم صاغـوا حمـلاتهم تلك في صورة البـحث، وعلى أساس من أسـلوب الجدل والنقاش: تأليفًا وإلقاءً وإذاعة[٣].

وإذ يقر بعضهم بأنه "قلما وجد كتاب من بين ما انبثق عن الشرق من كتب دينية، حيـرت قراءته عاداتنا الفكرية، أكثـر مما فعله القرآن"[٤]، فإن الأمر في

(1) R. Blachere., pp. 11-13.

(٢) محمد صالح البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص١٠٤.

(٣) البهي: الفكر الإسلامي والحديث، ملحق (المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام). ص٥١٩.

(4) R. Blachere, op. cit., p. 29.

الواقع ليس مجرد قلق أو حيـرة أو بلبلة فكرية، كما يلاحظ د. زقزوق، وإنما هو الشعور بخطورة هذا الـكتاب، الذي كان للاستشـراق دوره في التحذير منه على العالم الغربي، فـيما تكفلت بالكشف عن أخطاره طائفة من المسـتشرقين الذين أخضعوا بحوثهم لأغراض وأهواء مختلفة[1]. .

ب ـ شبح الحروب الصليبية:

يقول المؤرخ كب: "أسهم الصراع القائـم بين الإسلام والعالم المسيحي إلى مدى أبعـد في استـمرار حالة عـدم المبالاة ـ إن لم تكن العـداء ـ لدى الغرب بالنسبة إلى الشرق، وتنهض الحملات الصليبـية شاهدًا حيًا على العلاقة المريرة التي قـامت بين هاتين الديانتين العظيمـتين، وبدا وكأن سـتارًا مـهولا قـد قام حاجزا بين حضارتي الإسلام والمسيحية حتى القرن التاسع عشر"[2].

ويرى محـمد أسد أن "الشر الذي بعـثه الصليبـيون لم يقتـصر على صليل السلاح، ولكنه كان قـبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء شرًا ثقافـيًا. لقد نشأ تسمـيم العقل الأوروبي عما شـوهه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسـلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة في الغرب"[3].

٢ـ طبيعة التصور الغربي العام:

طبيعة التصور الغربي العام ليـست وليدة المصادفة أو التلقائية، بل هي وريثة عوامل كثيرة، سبق تحليلها، وتركيب نفسي وثقافي صيغ من قرون بعيدة، ليس أقله التفوق العنصـري من عهد اليونان والرومان الذين كانوا يعـتبرون الأجناس دونهم، برابرة. ولا الكره العمـيق للإسلام وما يمليه من تعـصب شديد ضده،

(١) زقزوق: **الاستشراق والخلفية الفكرية**، ص٩٥.

(٢) ستانوود كب: **المسلمون في تاريخ الحضارة**، ترجمة. محمد فتحي عثمان، ص٢٢.

(٣) محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة. عمر فروخ، ص٥٨.

لا مثيل له أبدا: فقد "لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة البوذية أو الهندوكية، ولكنها تحتفظ دائما فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير، إلا أنها حالما تتجه إلى الإسلام يختل التوازن ويأخذ الميل العاطفي بالتسرب، حتى إن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام"(1).

أـ صبغة غير طبيعية:

والجدير بالملاحظة أن صبغة التصورات الغربية تجاه القرآن الكريم مثلا، ليست طبيعية بحيث تجيء نتيجةً لاستقصاء موضوعي، أو ثمرةً لبحث علمي مستنير، ولكنها بالنظر في إنتاج المستشرقين ونقد آثار "علماء" الغرب في الإسلاميات، يتحصل أنها صناعية "مسكونية" إن صح التعبير، تتضافر على تحضير جزئيات الصبغية المتلاحمة منذ آماد طويلة، في بنية التفكير الغربي، جلُّ المجامع العلمية والمؤتمرات الدورية المتخصصة والأكاديميات والجامعات المختلفة، من ناحية، وفي تشكيل العواطف الموحدة فيها دوائر الاستعمار والكنيسة والفاتيكان، من ناحية أخرى. ولا مغالاة في القول بأن هذه العقلية الغربية المكيفة تتلاقى في مخزون اللاوعي الغربي مع أشكال هذه العاطفة الصليبية المنمطة، بحيث إن كل ما ينجم عن عمليات التفاعل المتبادل بينهما من ردات فعل متجانسة، إنما هو استجابة نوعية لمنبهات الإسلام والمسلمين الخصوصية.

ب ـ حتمية جائرة واتجاه مصنوع:

والذي يستدعي التأمل بقدر ما يبعث على الاستغراب حقًا، أن تتورط أمم الغرب بأكملها، إلا ما ندر، في مثل هذه "الحتمية الجائرة" والقاضية بأغلالها على الذهنيات والمشاعر في اتجاه واحد مصنوع، تغذيه باستمرار مراكز القذف

(1) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص٥٣.

الظلامي البابوية والمتعالمة، وتضاف إليها في عصرنا المتأزم هذا، الماكينة الجهنمية للإعلام بشتى وسائله ومؤسساته، وهيئات دولية كاليونسكو(1).

ج ـ نماذج من الموقف الغربي المتحيِّز:

وموقف تقليدي منحاز كهذا، إزاء دين معين كالإسلام الحنيف، وتجاه معتنقيه لا نظير له في تاريخ الشعوب والأديان. ﴿**أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ**﴾ [الذاريات: ٥٣]، وإلا فما الزعم شبه الإجماعي بأساليب متنوعة وقصد واحد متناغم في اعتبار القرآن الكريم:

١ـ ضربا من الأحلام والرؤى عند أمثال جولد سيهر؟:

"لما بلغ محمد ﷺ، الأربعين من عمره، أخذ يقضي وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة لمكة، حيث كان نهبًا للأحلام القوية والرؤى الدينية"(2).

٢ـ جملة من الأوهام والأساطير عند أشباه بروكلمان؟:

"وليس من شك أن معرفته، (النبي عليه السلام)، بمادة الكتاب المقدس كانت سطحية إلى أبعد الحدود، وحافلة بالأخطاء، وقد يكون مدينا ببعض هذه الأخطاء للأساطير اليهودية التي يحفل بها القصص التلمودي، ولكنه مدين بذلك، دينا أكبر، للمعلمين المسيحيين الذين عرفوه بإنجيل الطفولة، وبحديث أهل الكهف السبعة، وحديث الإسكندر، وغيرها من الموضوعات التي تتواتر في كتب العصر الوسيط.."(3).

(١) انظر محمد عبد الله السمان: مفتريات اليونسكو على الإسلام. سلسلة المختار الإسلامي، القاهرة، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

(٢) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف وآخرين (والعنوان الأصلي: محاضرات في الإسلام)، ص١٢.

(٣) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٣٩.

٣ـ نحواً من نفث الكهان عند أضراب ماسي:

"أسلوب القرآن الذي يتكون من جمل ذات قافية وإيقاع غير منتظم، لا يخلو من السجع الذي عرفه الأدب العربي القديم، وها هو ذا يعود بعد تحوير كبير في الصورة البدائية التي كانت تمثل لغة الكهنة الجاهليين[١]".

وعن آيات القرآن الكريم، يقول بروكلمان:

"إنها كانت، كنفثات الكهان الوثنيين، قصيرة جداً، في العادة، ومقدماً لها بصيغ قسمية غير مألوفة"[٢].

٤ـ وفي أحسن الأحوال، مغامرة أدبية عند نظراء فيلار:

"الدين حركة صوفية جماعية عريضة، ولكنه أيضا مغامرة أدبية. والذي يعطي الشكل المحدد والنهائي لما كان يمثل مطامح غامضة وأخلاطا متناقضة، هو الكتاب وحده مثل الرامسيانا[٣] والكتاب المقدس والإنجيل والقرآن. ولولا وجود النصوص المكتوبة لكانت الأديان سُدُمًا غائمة"[٤].

د ـ التنافر العلمي:

أليس هذا بعينه ما يطلق عليه عالم النفس ليون فستنجر عبارة "النشوز المعرفي: "dissonance cognitive" كي يصف ذلك الاتجاه الذي يرفض أو

---

(1) H. Masse: **L' Islam**, p. 75.

(٢) بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص ٣٧.

(٣) Ramayana: كتاب الملاحم الهندية المقدسة التي أُلفت منذ القرن الخامس قبل الميلاد وتواصلت إلى القرن الخامس عشر للميلاد. وتناولت حياة الراما، ملك أيوديا الذي يجسد الإله فشنو.

انظر: (D. E. L, 1507).

(4) Jean Beraud Villard: **L'Islam d'hier et de toujours**, p. 41.

ينكر كل ما يتعارض مع أفكارنا الجاهزة؟ إننا لا نريد أن نسمع شيئًا يمكن أن يدمر بنيان العقائد التي صنعناها بكل عناية[1]، وينطبق في استنتاجنا على جمهرة واسعة من المتصدين الغربيين للإسلاميات؟

٣ـ الموقف من النص القرآني:

يسود الشطط جِبِلا كثيراً من المستشرقين في جدل يبين عن موقفهم من نصوص القرآن الكريم.

وهو جدل ينزع في خطوطه العريضة إلى التشكيك في مصدرها الإلهي وصفتها السماوية. وبالإمكان أن نجمل الاتجاهات العامة التي تساوقت طعونهم وانتقاداتهم وحامت حولها شكوكهم في النقاط التالية:

أـ الطعن في قانونية النصوص:

ينصب التشكيك هنا على قطعية ثبوت النصوص القرآنية والطعن في تشريعية الأحكام، فقد حاول كل من جولد سيهر[٢]، وشاخت[٣] ودافيد بيرل[٤]، و"بشتى الطرق توهينها بحيث تفقد صلاحيتها كنصوص ثابتة عن طريق الوحي، أو كنصوص تصلح لتكوين مجموعة قانونية تُستَقَى منها الأحكام العامة والتفصيلية"[٥].

ولقد حصر د. النشمي جل الاتهامات والإيهامات الاستشراقية الموجهة إلى مصدر التشريع الأول في الإسلام فيما يلي:

---

(1) Cf. Alvin Toffler: **Le choc du futur**, p. 355.

(٢) انظر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية. مصر، ١٣٧٤هـ.

(٣) انظر: **أصول الفقه**، ترجمة خورشيد وآخرين، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١م.

(4) Cf. David pearl: Atext Book on Muslim Law. London: Groom Helm, 1979.

(٥) عجيل جاسم النشمي: **المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي**، ص٤٥.

أ ـ١ـ كون القرآن لا يشكل مجموعة تشريعية.

أـ٢ـ وأن ما جاء فيه من آيات التشريع لا يخرج عن حدود مقتضيات الأوضاع البدائية الأولى للمسلمين.

أـ٣ـ وأن آيات التشريع، بكونها قليلة وذات ثغرات، تسقط اعتبار النصوص مجالا لتطبيق موحد للأحكام.

أـ٤ـ وأن الفراغ التشريعي في القرآن اضطر الصحابة والخلفاء إلى سده بمحض اجتهاداتهم وأهوائهم وإخضاعه إلى التأويل(١).

ب ـ طرح الإشكالية التاريخية للنصوص:

إن أهم ما تنطوي عليه الإشكالية التاريخية للنصوص مناقضة توقيفية السور والآيات والخوض في مسألة تدوين الوحي وجمع نصوصه، وهما أهم معضلتين استجلبتا نقد القراءة اللغوية(٢) أيضا.

الإشكالية الأولى:

إن الهدف من طرحها هو التشكيك في توقيفية آي القرآن الكريم وسوره والقول بأن ترتيبها كان توفيقيا، بمعنى أنه يعود إلى اجتهاد الصحابة لا إلى تعيين النبي ﷺ، في زعمهم، رفعا لتعبديته، وتشجيعا لإعادة ترتيبه بحسب النزول، أو وفق «التبليغ الإلهي»(٣).

(١) عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص٦٥.

(2) Mohammed Arkoun: "Lecture du Coran", p. XXIII.

(٣) كراس وزع في بيروت سنة ١٩٥٤ بعنوان: الكتاب النادر الفذ ترتيب سور القرآن، حسب التبليغ الإلهي. أعظم مشروع ديني قام به فيلسوف الشرق الأكبر: الميرازا باقر الملقب بإبراهيم ذي الروح العطرية، دار (البلاغ).

ذكره محمد صالح البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، هامش ص١١١.

مبحث ترتيب الآيات:

وقد قدح فيــه بعض المستشرقين على اعتبار وضــعه بعد وفاة النبي[1]، عليه السلام، في زعــمهم، وهذا لا يستــقيم لهم إذ "لا خــلاف بين العلماء في أن ترتيب آيات السور توفيقي بأمر رسول الله ﷺ"[2].

ولقد صنف السيوطي (٨٤٩ـ٩١١هـ)، في أسرار ترتيب القرآن وذكر أن سر ترتيب المصحف كان يعرف قــديمًا بعلم المناسبات[3]. والأقوى في ترجيحنا ما ذهب إليه أبو الفضل محمدي من "أن ترتيب الآيات لم يوكل إلى النبي، وإنما كان بتوقــيفٍ من جبرئيل له، ﷺ، عليهــا، فكان يعلمه عند نزول كل آية أين يجب أن توضع، عقيب آية كذا في سورة كذا. . ."[4].

وفوق ذلك كله يأتي استدلال القرآن الكريم نفسه على أنه:

﴿الٓر كِتابٌ أُحْكِمتْ آياتُهُ ثُمّ فُصِّلتْ مِن لَّدُنْ حكِيمٍ خبِيرٍ﴾ [هود: ١].

مبحث ترتيب السور:

وفيه مغــمز للناقدين يتكئ على اختلاف الأقوال فيــه، فمن قائل بأن السور رتبت في عصر النبي عليه السلام.

والقول الثاني: إنها رتبت بالاجتهاد، بعده.

والثالث: إن كــثيرا من الــسور قد علم ترتيــبها في حــياته كــالسبع الطوال

(1) Henri Masse: L'Islam, p. 79.

(٢) الشيخ محمد الخضري بك: تاريخ التشريع الإسلامي، ص١٣.

(٣) جلال الدين السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص٣٩.

(٤) أبو الفضل مير محمد: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص٩٠.

والحواميم والمفصل وما عدا ذلك فقد يكون فوض أمره إلى الأمة[١]. كما مال إليه ابن عطية[٢].

والذي يختاره السيوطي وينشرح له صــدره. ما ذهب إليه البيهقي "وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفي، إلا براءة والأنفال"[٣].

والذي نميل إليه هو مــا نسب في الإتقان إلى القاضي في أحد قـوليه، وأبي بكر ابن الأنباري حيث قال: "أنزل الله القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعــشرين فكانت الســورة تنزل لأمــر يحدث، والآية جـوابا لمستـخبـر، ويوقف جبريل النبي، ﷺ، على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي، ﷺ، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن[٤]. وكذا ما نسبه إلى الكرمــاني في البرهان والطيبي. وبهذا يدفع توهم هنري ماسي في التقديم والتـأخير في الجمل[٥]. ويعدد عبد القــادر أحمد عطا في مقدمة تحقيقه: "دلائل من سياق ترتيب القرآن في المصحف تؤكد أن ترتيبه فيه ما كان إلا بالوحي، ولم يكن من صنع بشــر، لأن تلك الاعتبارات المرعية في هذا الترتيب لم تكن من منهج الصــحابة في التفكير ومــا سمعنا اجتــماعًا حدث بينهم لهذا الترتيب.."[٦].

(١) أبو الفضل مير محمد: المرجع نفسه، ص١٠٤.

(٢) انظر جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ج١/ ص٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ج١/ ص٦٥.

(٤) المرجع نفسه، ج١/ ص٦٢.

(5) H. Masse: Ioc, cit.

(٦) السيوطي: **أسرار ترتيب القرآن**، ص٤١.

مبحث الترتيب على المراحل:

لما زهد بعض المؤرخين الإسلامولوجيين مثل موير ونولدكه في القيام بالترتيب النزولي بسبب الوضع الراهن للنص القرآني الذي يستحيل معه، في قول بلاشير، ترتيب دقيق وموضوعي تماما، عدلت نخبة أخرى من المدرسة الألمانية، وعلى رأسها نولدكه، إلى نهج آخر في البحث عن ترتيب بحسب المراحل والموضوعات(1)، مما يهيئ وحدةً نفسية وتاريخية أنسب للترجمة، وأكثر ملاءمة لقراءة أيسر وأجمل(2)، في ظن الغرب.

وغاب عنهم أن هذه الاستحالة، مع فارق في النية والهدف، قد اعترضت سبيل قتادة، وله عود السبق على نولدكه، حيث "كان قد عرض على عكرمة أن يؤلف القرآن على ترتيب النزول آية آية، الأول فالأول، ولكن المشروع كان مستحيلا، إذ قال عكرمة: لو اجتمع الإنس والجن على أن يؤلفوه كذلك ما استطاعوا، ولو استطاعوا لكان تأليفا توقيفيا سائغا هو الآخر"(3).

بل السَّبَّاق الأول في ذلك هو الإمام علي، كرم الله وجهه، فقد أورد صاحب الإتقان، في معرض الحديث عن اختلاف المصاحف في ترتيب السور، قوله: "فمنهم من رتبها على النزول وهو مصحف علي، كان أوله اقرأ ثم المدثر ثم نون ثم المزمل ثم تبت ثم التكوير إلى آخر المكي والمدني"(4).

---

(1) Blachere: Le Coran, p. 17.

(2) ibid., p. 31.

(3) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة المحقق، ص٤٥. وكذلك في الإتقان ج١/ ص٥٧ و٥٨.

(٤) السيوطي: الإتقان، ١/ ٦٢.

* ذهول القادحين عن أسرار الترتيب:

لقد ذهب عنهم الهدف المقصود من الترتيب وفق النزول والترتيب في المصحف، ولم يفطنوا إلى الحكمة من وراء الترتيبين:

١ـ المنهج النزولي:

يشير أحمد عطا إشارة موفقة إلى أن القرآن على منهج النزول هو منهج دعوة لتأسيس دينٍ بين قوم لا يؤمنون، ومنهج تربية لأمةٍ اختيرت لنشر الرسالة، وفيه تثبيت لأفئدة المؤمنين بإثارة تطلعاتهم إلى الوحي[1].

٢ـ المنهج المصحفي:

ولئن كان منهج النزول يضيء سبل الدعوة في مقاومة الكفر، فإن المنهج المصحفي يكشف الغطاء عن أسلوب للحياة، وبناءٍ للحضارة، ودستورٍ للعالم كله "فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد عاملوا أهلها على مقتضى ترتيب النزول، فإذا ثاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر وهو ترتيب المصحف، ليكون أسلوب حياة، ووسيلة بناءٍ لجحفلٍ جديد من جحافل الدعوة والانطلاق على وجه الأرض تحت رعاية الإيمان"[2].

الإشكالية الثانية:

إن الغرض من إثارتها لَيبدو واضحا في جدل عنيد يرمي إلى المواربة في صحة النص القرآني، وتنمية الشعور بعدم الوثوق به، جمعًا وتدوينًا، وترويج تأخرهما عن وفاته عليه السلام، والإيهام باستناد المهمة على ضخامتها وخطورتها إلى عهد الخلافة دون عصر النبوة. وفي ذلك مضاهاة لتاريخ الكتب

(١) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة المحقق، ص٢٥ـ٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٣ و٣٤.

السماوية السابقة لا تخفى، وإشراك للإسلام في مصيرها دون اعتبار، ولكن هيهات. فالوحي هذه المرة، رغم تضافر وسائل حفظه العلمي والتاريخي ابتداءً بما لم يتوفر لأمة من الأمم في الأرض، وكان وحده يكفي، إلا أنه لم يوكل إلى البشر وحدهم، بل تكفلت بحفظه كذلك وبالأخص عناية السماء، استثناء وعلى الدوام، قال تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

أ ـ المشاحة في التدوين:

يزعم فريق من المستشرقين أن الآثار الإسلامية نفسها تقول بعدم قيد الآيات القرآنية بالكتابة تحت رقابة محمد، ﷺ، ولا هو ضمها في مجموع كامل بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي الذي امتد على فترة سنوات طويلة، وتم تبليغه نجومًا حسب الاقتضاءات.

ومبادرة بعض الصحابة هي وحدها التي تفسر تدوين مختلف المقاطع تدريجيًا، وبطريقة غير منتظمة، وبأدوات بدائية مختلفة، انصرف عنها التسجيل في نسخ إلى ذاكرة بعض الحفظة، وكان لابن عباس وعلي وأُبي مصاحف خاصة، وأما المصحف الرسمي فقد اعتُمد على عهد عثمان، وبأمره، أرسلت منه نسخ إلى دمشق والكوفة والبصرة ومكة. وإن كان أهل الكوفة أعلق بمصحف ابن مسعود المشهور ببعض اختلافاته(١).

وحتى المصحف العثماني لا يخلو في "فقاهة" ماسي من تحويرٍ لأسباب ثلاثة، يرجعها إلى أخطاء الناسخين واحتفاظ القراء بالدروس القديمة للنص في ذاكرتهم، وضعف الخط العربي وانعدام الدقة فيه، واشتباه كثير من الحروف قبل

(1) D. et J. Sourdel: **La civilisation de l'islam classique**, pp. 120-121.

الإعجام[1]. وأمام هـذه الانتقادات يستنجد بـلاشير بعلم الإحاثة في التدوين (Paleographie) من أجل حل شافٍ لمشكلة النص الكلي لمصحف عثمان.

ويرى من جـهة أخرى، في تصـريح ابن النديم (ت ٩٧٧م) بوجـود قرآنين قديمين بالكوفة مملوءَيْن بالاختلافات، شهادة نفيسة[2].

لكن الإجماع الأكيد الأصح أنه كان للنبي ﷺ، كتاب يكتبون الوحي بالخط المقرر وهو النسخي، وهم ثلاثة وأربعون، أشهرهم: الخلفاء الأربعة..."[3].

وكانت الكتابة تحت إملائه "كلما تلقى آية من الوحي تلاها على مستمعيه، وهم بدورهم أعادوا تلاوتهـا على الجماعات... وعند وفاة الـنبي كان القرآن محفوظا في عقول الأمـناء وفي المخطوطات... وفي خلال العالم التالي لوفاة النبي، ﷺ، لم يقلق أحد بصدد الصورة الخطية للكـتاب، فقد كان هناك عدد لا يُحـصى من حَفَظَة القـرآن ـ وكأنهـم نسخ حيـة للقرآن كـاملا في صـورته النهائية"[4].

وجاء في الإتقان: وقال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن: كتابة القرآن ليسـت بمحدثة، فـإنه ﷺ، كان يأمـر بكتابتـه، ولكنه كان مـفرَقا فـي الرقاع والأكتاف والعـسب، فإنما أمر الصديق بنسـخها من مكان إلى مكان مجتـمعا، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بـيت رسول الله ﷺ، فيها القـرآن منتشرا فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء"[5].

(1) H. Masse: loc. cit.,

(2) Blachere: op. cit., pp. 25-26.

(٣) أبو عبد الله الزنجاني: تاريخ القرآن، ص٤٨.

(٤) محمد عبد الله دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، ص٥ و٦.

(٥) السيوطي: الإتقان، ج١/ النوع ١٨/ ص٥٨.

وهذه الأدلة صريحة في أن الكتابة كانت تشمل الوحي كله في عهده عليه السلام، وبمحضره وتحت إملائه وعلى عين جبرئيل وتصحيحه، لمعارضته القرآن كل سنة، والعرضة الأخيرة المزدوجة شهيرة بحيث استقر الأمر عليها إلى الآن.

وأما ادّعَاء بلاشير وغيره من أن التدوين لم ينشأ إلا بعد الهجرة إلى المدينة(١) فمردود لقيد الوحي فور نزوله، وبإملائه عليه السلام، كما تقدم.

ب ـ مناهضة الجمع في عهده ﷺ:

لم يتحاش فريق من المستشرقين مناوأة حقيقة تاريخية قائمة في جمع القرآن الكريم على عهده، ﷺ، توصلا إلى القول بإمكانية تسرب التحريف واختلال حركة التأليف، مما يفضي إلى القدح في تواتر القرآن الكريم.

إن المراجع الأجنبية تكاد تجمع على خلط كبير بين عمليات ثلاث:

ـ بين جمع القرآن الكريم.

ـ والاستنساخ منه.

ـ وبين توحيد المصاحف.

* مراتب الجمع:

والاختلاف فيها على أقوال:

١ـ إن الجمع كان في عصر النبي ﷺ.

٢ـ إنه جمع في عهد أبي بكر من الصحف المتفرقة أو من صدور الرجال بشهادة شهود. . .

٣ـ إنه جمع في عصر عمر بن الخطاب.

(1) Blachere: op. cit., p. 19.

٤ـ إنه جمع ابتداء في عهد أبي بكر وانتهاء في عهد عمر.

٥ـ إنه جمع في عهد عثمان.

والراجح الأقوى أن الأول هو الحق، وهو يناسب مبلغ عنايته، عليه السلام، بقرآن هذه الأمة، ويؤيد قطعية استناده إليه وتواتره عنه، ويتماشى تماما مع خصوصية خاتمية هذه الرسالة، وإلا انتفت إحدى جوانب المغايرة مع مصائر كتب السابقين، ولورود روايات كثيرة في جمعه بمحضره وأمره، عليه السلام، نذكر منها: نقل في الإتقان عن القاضي أبي بكر في الانتصار: "الذي نذهب إليه أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه ولم ينسخه ولا رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين الذي حواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه..."[1].

طبيعة تكليف زيد بن ثابت:

وبهذا يتأكد أن العملية التي كلف بها زيد بن ثابت في عهد أبي بكر كانت تتمثل في تحقيق نصوص القرآن المكتوبة، ومقارنتها بالمحفوظ في الصدور، وفي عهد عثمان إنما كانت من أجل إعادة كتابة القرآن بلهجة قريش خوفا من فتنة اختلاف اللهجات والقراءات[2] وتم بذلك توحيد المصاحف على صحف حفصة، وأرسل عثمان منها نسخا إلى الآفاق واحتفظ هو بواحدة منها تعرف: "بالإمام". وتفصيل ذلك في البخاري[3] وغيره.

فماذا يبقى بعد هذه الشواهد التاريخية من زعم زاعم يرد تحرير القرآن إلى

---

(١) السيوطي: الإتقان، ج١/ ٦١.

(٢) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة المحقق، ص٤٤.

(٣) صحيح البخاري، ج٦/ ص٩٩.

نحو عشرين سنة من وفاة محمد ﷺ، على يد زيد، أحد كتابه[1]، إلا أن ينهدم أمام صلابة هذه الحقائق العلمية؟

٤ـ محاور الجدل:

ينصب جام الجدل العقيم لدى المستشرقين وعلماء الغرب، على القرآن الكريم باعتباره آخر الكتب السماوية المقدسة، ووعاء التشريع الإلهي والمنهاج الرباني المتكامل الذي يصوغ شتى مناحي حياة المسلمين، ويطبعها بطابع فريد متميز.

وتتركز محاور هذه المجادلات، على إسفافها وتجنيها غالبا على:

أـ المواربة في تاريخ القرآن ومحاولة التنقيب عن "المثالب" بعنوان التحقيق العلمي في نزوله ومراحله، كما مر، وقراءاته وإبراز الشاذ منها، بل والبحث في "لهجاته" وتفسيره ووجوه تأويله وتتبع متشابهه ونسخه وتراكيبه وبنية جمله.

ب ـ النيل من خصائصه الأسلوبية واستثقال ما ورد فيه من التكرير من دون مسوغ، في زعمهم، وافتقاد التسلسل القصصي في طريقة الإخبار.

ج ـ القول بضياع فقرات منه، وأنه غير كامل، تلميحا إلى احتمال حصول بعض التحريف.

د ـ العناصر الغريبة فيه واستمداده من لغات شتى تجريحا في خصوصيته الأدبية.

هـ ـ محمدية القرآن واختلاقه وتأليفه، وخلط كبير في تفسير ظاهرة الوحي التي سنفردها بالرد على مزاعمهم فيها لضراوة الجدل المثار حولها، ولكون ثبوتها والاستدلال على ربانيتها يجعل الأقاويل الأخرى التي تخدم النيل منها غير ذات بال.

---

(1) Reymonde Charles: **Le droit musulman**, p. 11.

ثانياً: ظاهرة الوحي:

على الرغم من أن جمهرة المستشرقين "لا ينكرون ظاهرة الوحي في الواقع الإنساني، لأنهم يعترفون بأنبياء التوراة، فهم إما يهود أو نصارى، وكل تفسير سلكوه لظاهرة الوحي عند محمد ﷺ، يمكن أن تفسر به ظاهرة الوحي عند أنبيائهم الذين يعترفون هم بنبواتهم، إلا أن تعنتا مبعثه التعصب الديني هو الذي جعلهم يفرقون بين أمرين متساويين تماما، فيعترفون بأحدهما ويجحدون الآخر عصبية عمياء"(١).

لقد تضاربت تفسيرات هذه الظاهرة الغيبية وذهبت التخمينات في تحليلها مذاهب شتى؛ والملاحظ أنها تجمع على رفض حدوث الوحي، وتصر على بث الشبهات حوله.

فهي إما "وحي نفسي" وتأملات مجردة أثناء العزلة كان النبي يلمح فيها أثر حالته المرضية، بحيث جعلته ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين(٢).

وإما أثر من آثار الأدب العالمي فيه صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير(٣).

أو مجرد حالة إبداع فني أو فكري من مثل ما يعيشه الفنانون أو المفكرون العباقرة.

أو عمل من أعمال الشعوذة، فقد عرف النبي ﷺ، في زعم هؤلاء، خدع

---

(١) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها**، ص١٣٦.

(٢) جولد سيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص١٣.

(٣) المرجع نفسه، ص١٦.

الحواة وحيل الرومانيين، وكان يعقد في دار الأرقم جلسات روحانية في جمعية سرية، تشبه الماسونية، وكانت "السلام عليكم" من بين كلمات السر للتعارف وإرسال طرف العمامة بين الكتفين من العلامات المميزة لأعضائها على حد تعبير "مرجوليوث"(١).

وإذا كان بعض الباحثين في الإسلاميات قد خالفوا "لامنس" و"جولد سيهر" و"مرجوليوث" و"دومومبين" وأمثالهم في التفاصيل، إلا أنهم أرسوا في وعي تلاميذهم ودراساتهم انحرافا منهجيا بنويا أساسه اللا اعتراف بإلهية الوحي القرآني ونقضه نقضا مطلقا(٢).

أـ الوعي المحمدي بين مفهومين:

ولعل خير من رد على جملة الشكوك فيها، الدراسة العلمية(٣) للأستاذ مالك بن نبي الذي استطاع أن يضبط الحد الفاصل في وعي محمد ﷺ، بين مفهومين لهما قيم مختلفة في نظر النبي، وهما: المفهوم الشخصي الذي يستلهم من معرفته الإنسانية، والمفهوم القرآني الموحى إليه به"(٤).

ويستدل د. دراز من التقريعات المؤلمة والتعنيف الشديد الموجهين إلى النبي ﷺ، من قبل القرآن في مثل قوله تعالى:

﴿يا أيُّها النّبيُّ لِم تُحرِّمُ ما أحلّ اللّهُ لك تبْتغِي مرْضات أزْواجِك﴾ [التحريم: ١]

(١) عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ص ٨٨-٨٩-٩٢.

(٢) سمير سليمان: "الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي"، مجلة المنطلق، عدد ٣٩، ص٤٦.

(3) Cf. Malek Bennabi: **Le Phenomene Coranique.**

(4) ibid., pp. 91-92.

أو قوله سبحانه:

﴿عفا اللّهُ عنك لِم أذِنت لهُمْ حتّىٰ يتبيّن لك الّذِين صدقُوا وتعْلم الْكاذِبِين﴾ [التوبة: ٤٣]. على أنها غير صادرة عن وجدانه، وإلا ما كان يعلنها عن نفسه بهذا التهويل والتشنيع. وإنما الذي يفهمه علماء النفس من قراءة هذه النصوص أن هاهنا شخصيتين منفصلتين: صوت سيد يؤنب عبده ويعفو عنه[١].

ولقد تساءل ابن نبي، وهو يعرض في بحوثه إلى القرآن والحديث كظاهرتين موضوعيتين، عما إذا كان المفهوم المحمدي يتجانس مع المفهوم القرآني؟ أي بتعبير آخر، هل إن ترجمة حياة محمد ﷺ، وتجربته، تحيلان على القرآن الكريم، وهل إن الرجل يقف وراء الوحي؟

أما رد مالك بن نبي فحاسم: محمد ليس مؤلف القرآن؟

والأدلة على ذلك تلقى قبول المؤمنين بقدر ما ترضي الشكاكين ودون أن تترك الكافرين عرضة إلى اللا مبالاة[٢].

وبهذا يصير تساميه على "الأنا" المحمدي غير ذي إشكال على الأقل في نظر من ليست قلوبهم غلفا أو في أكنة بالتعبير القرآني. وبهذا أيضا تجد المعيارية التحليلية متكأ في ما يصرح به الوحي نفسه:

﴿إنْ هُو إلاّ وحْيٌ يُوحىٰ﴾ [النجم: ٤].

مجال البحث العلمي للوحي:

تعود الغرب على البحث في "دوافع" الوحي، وأسبابه، ومصادره، والمحيط الذي ينشأ فيه، وعناصر تركيبه، دون النظر في الظاهرة نفسها أو تحليل

---

(١) دراز: النبأ العظيم، ص٢٥و ٢٦.

(2) Malek Bennabi, Op. cit, in Preface.

آثارها الحسية التي تشكل حقيقة مجالا خصبًا للبحث العلمي المثمر.

يقول د. دراز: "وكلنا نعرف تلك الظاهرة العجيبة التي تبدو على وجهه الكريم في كل مرة حين ينزل عليه القرآن، وكان أمرها لا يخفى على أحد ممن ينظر إليه. فكانوا يرونه قد احمر وجهه فجأة وأخذته البرحاء حتى يتفصد جبينه عرقا، وثقل جسمه حتى يكاد يرض فخذه فخذ الجالس إلى جانبه وحتى لو كان راكبا لبركت به راحلته، وكانوا مع ذلك يسمعون عند وجهه أصواتا مختلطة تشبه دوي النحل . . . ثم لا يلبث أن تُسَرَّى عنه تلك الشدة، فإذا هو يتلو قرآنًا جديدًا وذكرًا محدثًا.

فمن شاء أن يبحث عن مصدر هذا القرآن فهاهنا أقرب مظانه، ففيها فليحصر الباحثون بحوثهم، ولينشد طلاب الحق ضالتهم."(1) وبعد أن يدلل على خصائصها النوعية من كونها" حالا غير اختيارية" و"عارضا غير مادي" و"قوة خارجية عالمة خيرة ومعصومة" يباين بينها وبين الحالات المرضية فيقول:

"ثم نرى المباينة التامة والمناقضة الكلية بينها وبين تلك الأعراض المرضية والنوبات العصبية التي تصفر فيها الوجوه، وتبرد الأطراف، وتصطك الأسنان، وتنكشف العورات، ويحتجب نور العقل، ويخيم الظلام؛ لأنها (ظاهرة الوحي) كما علمت مبعث نمو في قوة البدن، وإشراق في اللون، وارتفاع في درجة الحرارة، وكانت، إلى جانب ذلك، مبعث نور لا ظلمة، ومصدر علم لا جهالة، بل كان يجيء معها من العلم والنور ما تخضع العقول لحكمته، وتتضاءل الأنوار عند طلعته"(2).

(1) دراز: النبأ العظيم، ص٧٠ و٧١.

(2) المرجع نفسه، ص٧٢.

ب ـ الإعجاز الأدبي بين الوليد بن المغيرة ونولدكه:

وبناء على ذلك، تنتفي المواربة في إعجازه أيضًا وتصبح غير واردة منطقيًا، وبالتالي يعود الوحي مستوحى من مصدر رباني، كما أن الإعجاز الأدبي[١] للقرآن لا يدع مجالاً للريب، على الرغم من تقييدات مكسيم ردونسن بهذا الصدد، لا سيما عندما يعلن أنه "في أيامنا هذه، كتب المتخصص الألماني في اللغات السامية تيودور نولدكه والعارف البارع باللغة العربية، مقالا سميكًا يتناول المعايب الأسلوبية للقرآن"[٢].

على أي حال، ومهما بلغت معرفته باللغة العربية فلا يمكن أن يرقى أو أن يكون أبرع من الوليد بن المغيرة الذي قال لمن حوله، لا سيما أصحاب المعلقات بعد أن سمع الرسول، ﷺ، يرتل بعض أي القرآن الكريم:

"لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر ـ ثم قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لغدق، وإن فرعه لجناة ـ وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل . ."[٣]. علما بأن الوليد هذا الذي أُخِذ بطلاوة القرآن الكريم وبيانه لم يعتنق الإسلام بل بقي على كفره.

ج ـ وعي القرآن الكريم بالتعضية:

ومن ناحية أخرى فإن القرآن الكريم على وعي تام بمآخذ أعدائه الجاهلين عليه في كل زمان، حيث رموه بالمعضى أي:

(١) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٣٨].

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

(2) Maxime Rodinson: **Mahomet, p. 20.**

(٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/ ص٢٧٠.

﴿الذين جعلوا القُرْآن عضين﴾ [الحجر: ٩١].

قال ابن هشام: واحدة العضين: عضــة، يقول عضوه: فرقوه، قال رؤية بن العجاج:

وليس دينُ الله بالمعضَى

وهذا البيت في أرجوزة له[١].

ومع هذا فإن القرآن لا يعرض عن أسلوبه المتميز الخاص[٢]. وأما عن طابعه فوق العلمــي الذي يعرض ابتداءً لذرة الوجــود الرابضة على حــجرةٍ قــابعةٍ في أعماق البحر وانتهاءَ إلى الكوكب الذي يدور في فلكه[٣]، فإننا نرى مع مالك ابن نبي أن العبــقرية الإنسانية تحــمل بالضرورة سمة الأرض إذ كل شيء فــيها خاضع لقانون الزمان والمكان.

بيد أن القرآن يتجاوز دوما هذا القــانون. ولهذا بعينه فإنه لا يمكن أن يُتَصَور في الحدود الضيقة للعبقرية الإنسانية[٤].

د ـ العلم الحديث سند الإعجاز القرآني:

إن مجابهة القرآن والعلم في دراسة حديثة مهمة لأحد الجراحين الذين سبروا الأرواح بقــدر مــا خبــروا الأجــسام، قــادته عــقب ثلاثين سنة من الــبحــوث والفحوص العلمية إلى أن يتــساءل: كيف كان يمكن لرجل أمي في البداية، أنْ صار فــيما بعد، ومن وجــهة نظر القيــمة الأدبية، أول مصــدر للأدب العربي

(١) ابن هشام: ج١، ص٢٧٢.

(2) M. Hamidullah: **Le Saint Qoran**, traduction. 8 ed. Beyrouth, 1973, introduction p. XV.

(3) M. Bennabi: op. cit., p. 108.

(4) Ibidem., p. 109.

برمته، أن يذكر حقائق علمية، ما كان لأحد أن تخطر بباله آنذاك، وكل ذلك دون أدنى تصريح خاطئ بهذا الشأن[1].

إن بوكاي لصارم، إنه يحكم "أنه من غير المعقول أن يقوى إنسان عاش في القرن السابع للميلاد على أن يزج في القرآن، في شأن موضوعات شتى، بأفكار ليست من وحي عصره، وتتطابق مع ما سوف يبرهن عليه بعد عدة قرون. إنه بالنسبة إلي لا يوجد تفسير لبشرية القرآن"[2].

هـ ـ عوامل الفهم الاستشراقي للقرآن الكريم:

إننا لانصدر في استجلائها عن حكم ذاتي أو بناء على نقد إسلامي، للنزعة الدفاعية فيه دخل، وإنما نستنطق بعض الباحثين الغربيين فيما يكتبونه تلقائيا فيجيء بمثابة اعتراف منهجي منهم:

يقول جان برو في مضمار الحديث عن المخاطر المنهجية في دراسة الإسلام: "إذا كنا نخوض في هذه الدراسة الخطيرة، بشيء من الجرأة (وربما بشجاعة اللاوعي) فعلينا أن نعلم سلفا أن تجردنا سوف يصطدم باستمرار في داخل أعماقنا، بأحكامنا المسبقة وعاداتنا في التفكير والشعور التي نخضع إليها وتأسر قلوبنا منذ أربعين جيلا"[3].

كما أننا لا نجنح إلى تعليل اتجاهاتهم بقدر ما تستحثنا الروح العلمية إلى أن نستشف عوامل الفهم عندهم بكل موضوعية ولكن دون تبرير أيضا:

"إن الفهم الاستشراقي للقرآن قد يختلف أحيانا عن فهمنا له، لأسباب

---

(1) Maurice Bucaille: **La Bible, le Coran et la Seience**, pp. 126-7.

(2) idid.

(3) Jean Beraud Villard: L'Islam d'hier et de toujours, p. 5.

متأصلة، تمليها ظروف نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وقد تمليها نزعات عدائية حينًا، وتبشيرية حينًا آخر، وهنا يكمن الخطر المتفاقم، إذ قد يشذ المستشرق في هذه الأحوال عن الصواب، وهنا يعامل النص العلمي بمنظور اليقظة والحيطة والحذر، إذ قد يتجنى على العلم والحق. وقد يختلف أحيانا عن فهمنا له، لهموم علمية وأكاديمية تعتبر أجدى نفعًا عندهم وأكثر تحصيلا مما هي عندنا.

وقد يختلف أحيانا عن فهمنا له لأنهم لا ينظرون إلى القرآن نظرة تقديس، نظرتهم إلى التوراة والإنجيل، فيكون التقصير مفروضًا من داخل النفس الاستشراقية.

وقد يختلف أحيانا عن فهمنا له لأنهم يرون أن القرآن كتاب ثقافي حضاري يدرس من هذا الجانب، ولا يعالج منه ما له صلة بالوحي أو الغيب، وإذا عولج هذا الجانب فقد يعالج معالجة من لا إيمان له به ولا ركون إليه، وهي قضية أخرى»[1].

(١) علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ص٩٢-٩٣.

الفصل الثاني

التشكيك في ظاهرة النبوة

١ ـ تفسير ظاهرة النبوة:

قلما نعثر على مستشرق يقر حقيقة بظاهرة النبوة ويعترف بخصائصها العلوية، ولا يشذ عن هذا التنكر حتى المؤرخون للأديان، وناهيك عن المتخصصين في العلوم الإنسانية.

ويعجب المرء لهذا الجفاء النفسي العلمي العنيد للغرب تجاه النبوة والوحي، فكأنه أخذ بالثأر لعدم الحظوة بأحدهما أو كليهما، واستنكار تاريخي لاختصاص الشرق باحتضانهما دونه.

وتفسير النبوة ـ إيجابيًا ـ لا يخرج في عرف الاستشراق عن العبقرية، أو الإلهام وما شابههما، مما يخضع في التحليل للشيئية[١] وللمقاييس الأرضية وحسب، وكأن إجماعًا ضمنيًا اتفق للمستشرقين وعلماء الغرب عامة على عدم الضبط في تعريف مفهوم النبوة وتحديد معاييرها، ولذا كان الخبط فيها والتمويه عن قصد، لما للإقرار بها علميًا من دعوة حتمية للإقرار بنبوته، ﷺ، منطقيًا.

فهذا طور أندريي يتفلسف في معنى الإلهام ويختار الأنسب، في زعمه، بنبوة الإسلام فيقول:

"إذا كان طبيعيًا أن يأخذ الإلهام شكل المس فتتحدث النفس بفم وسيط فإننا سنشاهد إذن انبعاث النبي الجديد بسيماء الممسوس. وإذا اعتبر الارتقاء الانتشائي لصاحب الرؤيا كاتصال طبيعي بعالم الغيب، فإن ظاهرة الإلهام تحدث في شكل رؤى.

---

(١) باعتبار الظاهرة شيئا ماديا خارجا عن وعي الناس في التفسير الدوركايمي: (Chosification).

وفي الحضارات البدائية يعرف الإلهام، بالأخص لدى الشعب نفسه، نوعا موحدا. هذا النوع، عندما يتولد الإلهام، يفرض نفسه على العملية النفسية ويعطيها صيغتها. وأغلب الظن أن الشكل الذي صيغ فيه إلهام محمد ﷺ، أثناء وحيه النبوي، كان قد تكون سلفا في ظل أفكار وربما بفعل تطلعات سرية تشكلت في نفسه مدة الحضانة"[1].

أما أن يحدثنا هذا المستشرق الألماني عن كيفية توصله إلى هذا التخمين الغريب، وبناء على أي معطيات، وممن استقاها لترتيب هذا الحكم الذاتي، وكأنه صادر من محلل نفساني يشاهد وقوع الحادثة ويدرسها متمثلة في صاحبها؟ فذلك ما يضرب عنه صفحًا.

وإذا كان للنبوة من درجات، فإن سهم النبوة الخاتمة فيها هو أدناها، كما يصورها كارل بروكلمان "عادية مجردة من الصوت الإلهي":

"وهكذا نضجت في نفسه[2] ﷺ، الفكرة أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة، رسالة النبوة. ولكن حياءه الفطري حال بينه وبين إعلان نبوته فترة غير قصيرة، ولم تتبدد شكوكه إلا بعد أن خضع لإحدى الخبرات الخارقة في غار حراء. ذلك بأن طائفا تجلى له هناك يوما، هو الملك جبريل، على ما تمثله محمد في ما بعد، فأوحى إليه أن الله قد اختاره لهداية الأمة. وآمنت زوجه، في الحال، برسالته المقدسة، وتحرر هو نفسه من آخر شكوكه..."[3].

(1) Tor Andrae: **Mahomet, sa vie et sa doctrine**, p. 95.

(٢) تتكرر عند بروكلمان مثل هذه العبارة للدلالة على أن النبوة نابعة منه وعن تخيله: "أحس في ذات نفسه أنه رسول و"نذير" إلى أبناء وطنه" ص٦٨. وأيضا: "وليس من الميسور أن نقرر، على وجه الدقة، ما إذا كان النبي نفسه قد استشعر أنه مدعو لمثل هذه الرسالة العالمية" ص٧٠-٧١.

(٣) كارل بروكمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص٣٦.

وأما جولد سيهر فيصور إيمان النبي بنبوته تصويرًا متعسفًا ينم كثيرا عن مبلغه من العلم والأدب، حيث يزعم أن الأفكار اليهودية والمسيحية يكون قد تأثر بها" تأثرًا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قَوَّتُهُ التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيًا إلهيًا، فأصبح ـ بإخلاص ـ على يقين بأنه أداة لهذا الوحي.

ويضيف: لا نريد أن نتتبع خطوة فخطوة المراحل "الباثولوجية" التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيته في نفسه"[1].

وتظل نبوة محمد ﷺ، خالية من الجدة والطرافة، في زعمه، ما دام المؤسس" لم يبشر بجديد من الأفكار" وما دام "تبشير النبي العربي ليس إلامزيجا منتخبا"[2].

وكل الطرافة التي يراها فيه، في غياب معرفة "نوع تبشير خالد بن سنان ذاك النبي الذي ضيعه قومه . . . أن محمدًا كان بلاشك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي من الوجهة التاريخية. تلك طرافته، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها"[3].

٢ـ موقع النبوة في المسيحية والإسلام:

المعضلة التي يبدو أنها مستعصية جدًا في نظر ثلة من المستشرقين من الصنف الذي نحن بصدد دراسته، وذات تأثير في توجيه النقد عندهم، تتمثل في الملاحظة الوجيهة التي أبداها ماسينيون: "من أنه إذا كانت الديانة المسيحية

(١) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٥.

(٣) المرجع نفسه، ص٧.

قائمة أساسا على الإقرار بالمسيح والاقتداء به قبل الإقرار بالكتاب المقدس، فإن الإسـلام على النقـيض من ذلك، حـيث إنه يرتكز على الإيمان بالقـرآن قـبل الاستنان بمحمد ﷺ.

وهذا طبقًا للتصريحات الأكيدة لـلنبي محمد ﷺ نفسه، الذي أرشد إرشادًا وافيًـا إلى الآيات التي تحدد التبـعية الـدقيقـة بالنسبة إلى مـوقع شخصـه تجاه رسالته»[١].

٣ـ تباين أنظار المستشرقين إلى النبي ﷺ:

وهنا بالذات تكمن مأسـاة الاستشـراق، لأن الأمر لا يتعلق بمسـألة التنظير وحـسب، بل إنه يتـعدى إطار البـحث الأكـاديمي المجرد ليـتـوقف على إبداء المواقف التي غالبا ما يستهويها التحيز حيال النبي محمد ﷺ.

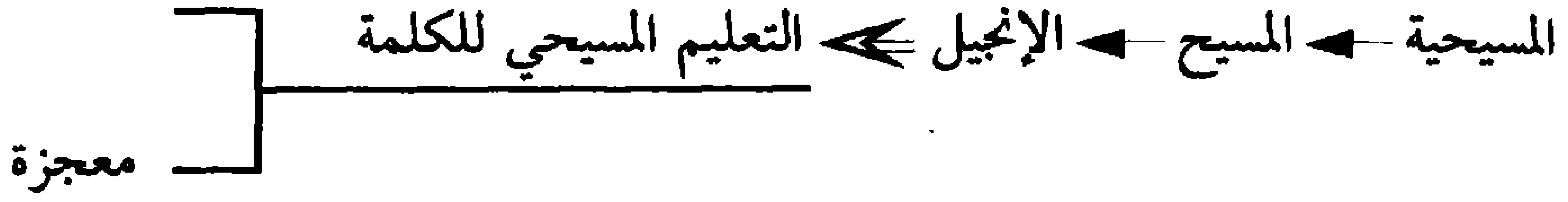
وكمـا سيتـضح لنا من الشكل[٢] أدناه، يمكن تحديد الاسـتشراق فيـما بين تشـابك ثقافـتين متـباينتين، وإن كـانتا في البـدء توحيـديتين[٣]، وبين تداخل التصورات التي تحملانها سواء كانت متعارضة أو مختلفة:

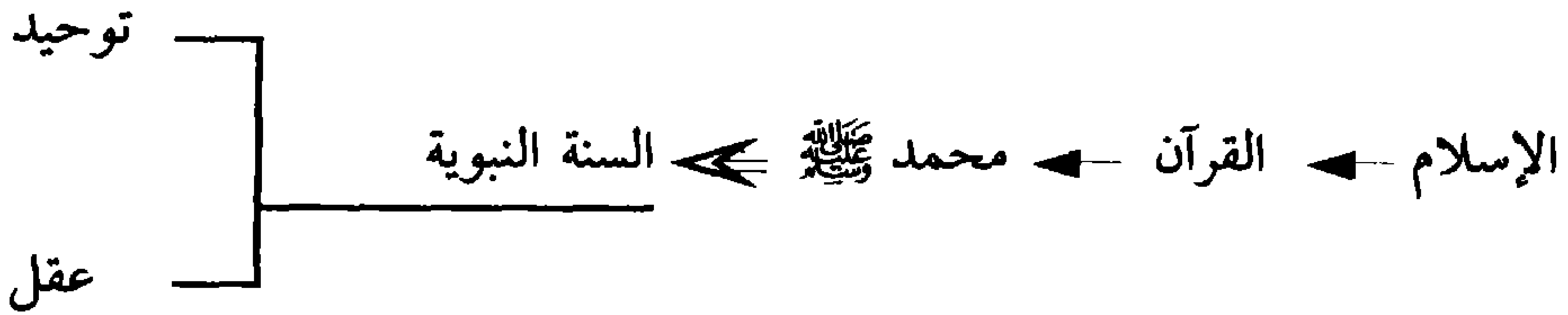
(1) Louis Massignon: **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, p. 139.

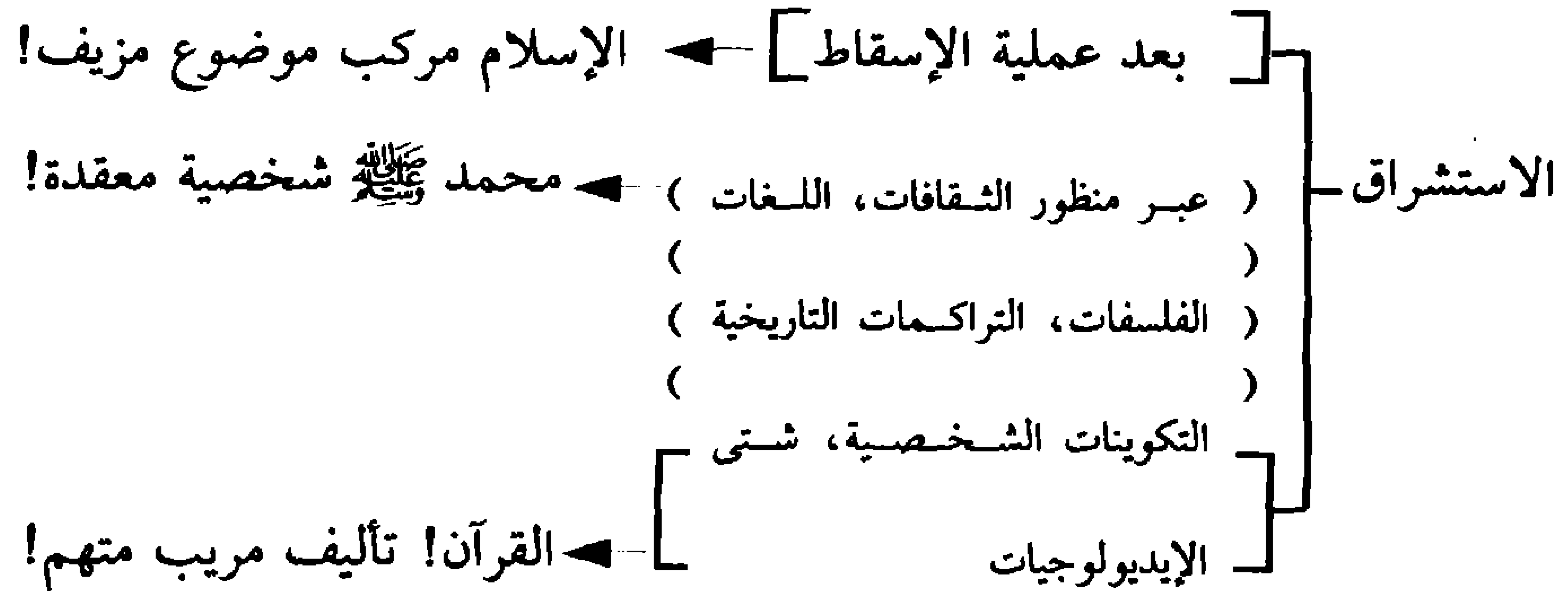
(٢) وهو ليس حصريًا ولكنه تمثيلي، إذ هو قابل جدا للتطبيق على الاستشراق اليهودي وغيره.

(٣) إلا أن المسيحيـة أصبحت كما هو معلوم تثليثيـة إشراكية، وبقي الإسلام عقيدة توحـيدية صرفًا على عكس" الانتروبومورفيزم" المسيحي.

أنتروبومورفيزم (شرك)







ولما كان الاستشراق واقعا في مفترق ثنايا هذا المرجع التصوري المزدوج أو المتعدد أحيانا، والمتقابل رأسا على عقب[1] كما يتبين أدناه:

(١) بعضهم يُدعم شركه التثليثي بمعجزات مما يكسبه طابعا عاطفيا وصلاحية ظرفية محدودة. وبعضهم الآخر يحقق، بواسطة الرسالة الموحاة، مصداقية الرسول معتمدا على العقل (العامل المشترك لدى جميع الناس) بدلا من أن ينظر في المعجزات، مما يخلع عليه الطابع العقلاني الاستدلالي، وديمومة تامة شاملة.

المسيح ـــــــ ثم ـــــــ الكتاب المقدس.

القرآن ـــــــ ثم ـــــــ محمد ﷺ.

فإنه غـير أهل لأن يفهم، ومن ثم يـتعذر عليـه أن يفسر ظاهرة النبـوة وما إليهـا، ومن هنا تنجم جل التعثرات في التـفسيرات المزيجـة الهجينة كـأشد ما يكون المزج والتهجين والخلط من ناحية، ومحاولات إعادة التأليف والصناعة[1] المفرطة في الزيف من ناحية أخرى:

فهـذا الكونت دي بولانفيلـيي كان يرى فيـه ﷺ، في مطلع القرن الـثامن عشر، مفكرًا حرًا، أنشأ دينًا معقولا.

وأما فولتير، وإن كان يوري مستهدفـا التهجم على المسيحية، فقد جعل منه كذابا وقـحا، استطاع مع ذلك أن يقـود شعبه بواسـطة الخرافات إلى اكتـساب النصر.

لكن القرن كله ينظر إليه على أنه داعية الدين الفـطري العقلاني، البعيد عن خبال الصليب.

وأما الأكاديميـون فقد كانوا يولونه التـجلة والاحترام. ولقد نظم فـيه جوته قصيـدة رائعة بصفته نموذج الإنسـان العبقري بالذات، عاقـدًا المقارنة بينه وبين النهر الخضم، ويصنفه كارليل من جملة أبطال الإنسـانية، بصفته الروح العالية التي يعترف بأنها تنطوي على شيء إلهي.

ثم يعكف العلماء الغربيـون على المصادر ويعيدون كتابة ترجمـته وفق أخبار المؤرخين العرب الذين تستقصى مروياتهم بمنخل دقيق وعمق متزايد.

وفي أعقاب القرن التاسع عشر كان المستـعرب أو بير غريم يرى فيه اشتراكيًا

---

(١) صناعة المفهومات وإعادة تركيب المعاني والمدركات لإرباك الحقائق والمقاصد.

فرض إصلاحًا جبائيًا واجـتماعيًا باستخدام ميثولوجيا قلـيلة جدًا اختلقها قصد ترهيب الأثرياء وكسب انخراطهم، على حين أن السواد الأعظم من المستشرقين كانوا يحاولون تلطيف أحكامهم مبرزين حماسته الدينية في المقام الأول.

وما زال هنري لامنس البلـجيكي "العارف الكبـير" بالمصادر، ينكر صـدقه بسائق من البـغض. وأما العلماء السوفـياتيون فيناقـشون ما إذا كان رجـعيًا أو تقدميًا. والقوميون والاشتراكيـون والشيوعيون، حتى في البلاد الإسلامية، كل أولئك إليه ينتسبون، جاعلين منه رائد حركتهم[1]، ويضيف رودنسون:

"وهكذا كان كل نفر مـنهم يبحث فيه عن انعكاس همـومه ومشكلاته هو، أو هموم ومشكلات مـعاصريه، وكان كل واحـد منهم يبتر منه ما لا يفـهمه. وكان كل واحد منهم يكيفه على هواه تبعـا لأفكاره وما يمليه عليه الخيال، ولا إخالني شذذت عن هذه القاعدة"[٢].

٤ـ الجذور التصورية للأخطاء المنهجية:

لا أدل على رضـوخ مناهج البـحث فـي تاريخ الأديان عـامـة، وفي نطاق الإسلاميات خاصة، لتطور الاتجاهات الفكرية والعقدية في الغرب، دون التزام معايير علميـة وموضوعية ثابتة، من الشهادات الشخـصية التي يبوح بها بعض الباحثين، فضلا عن الشواهد التي تنطق بها كتاباتهم.

وقيمة الأولى أنها تصريحات مباشرة لا تحتاج إلى بذل جهد في الاستنتاج، وتعتبر بمثابة اعترافات "منهجية" لأصحابها بعيدة عن علائق الذاتية للناقدين.

وفيما يلي نص على ذلك لأحد أبرز المستشرقين، يقول طور أندريي:

(1) M. Rodinson: **Mahomet**, p. 351.

(2) ibid., p .352.

الاتجاه الأول: التطور الديني فعل كتلة مجهولة[1]:

"لقد كنا في زمن مضى، نعتقد أن نجاعة المنهج العلمي الذي كان ينزع إلى إدراك كل تطور ديني في ظل قوى مجهولة، وعوامل اجتماعية واقتصادية تعمل وفق مجـرد حاجـة داخلية، نتيـجة لأفكار ومـفاهيم كان من تأثـيرها أن تولد بالضرورة مذاهب وأنظمة دينية.

"ولم تكن محركات التطور شـخصيات خلاقة معـزولة، ولكنها كانت كتلة مجهولة: الشعـب، الفرقة، المجموعة، الأخوة الصوفيـة، ولم تترك عمليا أي مكانة للفرديات الكبيرة المسيرة.

"فقـد كان يبدو اغـتيالا للعلم أن ينسب مـصدر التجـديد الديني إلى عمل شخـصي أو إلى مبادرة نبي، بل نذهب أحـيانا إلى حد الإنـكار المطلق لوجود أعظم المؤسسين للأديان.

"لا شك أن استـخلاص مثل هـذه النتائج المبالغ فـيها لا يمـت إلى العلماء الحقيقيين، وإنما إلى هواة العلم.

الاتجاه الثاني: دور الفرد في الحركة:

"إلا أن مختلف الانتقـادات العلمية، أو التي يعتقد أنهـا كذلك، ما كانت تشكك في وجـود زرادشت أو بوذا فـقط، ولكن أيضا فـي المسيح والقـديس بولس، فقـد فرضت روح الملكية الجمـاعية نفسهـا، ليس في ميادين السـياسة والاجتماع فقط، ولكنها نفذت أيضا إلى العالم الهادئ لعلم التاريخ.

"حقًـا إنه ليس من الحكمة في شيء، أن نتصـور التاريخ كمـأساة من دون ممثلين، كأداء لقوى جـامدة. إذ إن مصدر الطاقة في كل الحـركات الدينية التي يمكن حقيـقة أن نقف على تاريخها، يأتي من فـرد واحد. إننا نجد نموذج هذا

(١) عنونة الفقرات ليست من النص.

السيد أو النبي محاطًا بأتباعه في تشكيلة الفرق الحديثة، فهو الذي يكون الخلية الأصلية التي ينبعث منها النشاط الديني[1].

الاتجاه الثالث: دراسة عناصر الشخصية:

"ومن جهة أخرى، ينبغي ألا يتوقف العلم أمام دراسة الشخصية وحدها، كما لو أن بحثنا يجب أن يضع أسلحته أمام عظمة فوق طبيعية، بل يمكن أن نبحث كيف تكونت في الحياة الداخلية للنبي، خلاصة تركيبية روحية لعناصر سبقت في وجودها محيطه، ولكن بطريقة متقطعة ودون كثافة.

"وهكذا تسند إلى العلم مهام كثيرة فاتنة قبل التوقف أمام كل جديد حقيقة: أمام سر الحياة الروحية والإبداعية.

الاتجاه الرابع: التركيب الحيوي لأصالة محمد ﷺ:

"أما أن محمدًا قد وجد، فهذا لا جدال فيه، إذ إن ظهور الإسلام يتجلى في النور الساطع للتاريخ على الأقل بالمقارنة مع تاريخ الأديان الكبرى الأخرى في العالم.

"وهو يعطينا دليلا جديدًا على أن الشخصية النبوية هي المصدر المبدئي لكل إبداع ديني.

"لا شك أنه قيل غالبا: إن محمدًا تعوزه الأصالة بصورة خاصة، وأنه لا يمكن أن نتحدث أبدا عن الإبداع عندما يتعلق الأمر برجل استعار استعارات واسعة من التقاليد اليهودية والمسيحية.

"هذا صحيح من جانب، وهو مؤيد بالدليل ولا نعود إليه، فالأفكار الأساسية للإسلام مستعارة من الديانات الكتابية (. . .).

(1) Tor Andrae: **Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad J.G. Demombynes, pp.7et 8.**

"غير أن علمًا يظـن أنه يمكن تصفية مسألة الأصالة عنـد محمد هكذا، إنما هو علم عديم القـيمة. إن صيـغة جديدة للدين، كالإسـلام، ليست مجمـعا لمذاهب أو نظامًا للعبادات فقط. إنه، منظورًا إليه بعمق، شكل للطاقة الروحية وبذرة للحياة، إنه ينمي طبيـعته الخاصة ويجلب الحياة الروحيـة بمقتضى قانون داخلي لا ينكشف اتجاهه ولا هدفه كاملا إلا من خلال التطور الطويل.

أليس من الأصالة أن يجـمع كل الإمكانيات الروحية في زمـانه في تركيب حيوي وقابل للنمو؟[1].

الحواجز الحقيقية: في فهم النبي العربي:

"هذا الاتجـاه كان، حـتى الآن، متـروكًا ظلمًـا من قبل المؤرخين الغـربيين للأديان عامة. والسبب ليس هو الجهل فحـسب، والأحكام المسبقة القديمة ضد "النبي المزيف" أو الحقد السـياسي تجاه "التركي" الممـقوت. بل هو أعمق من ذلك، ويمكن تلخيصه كما يلي:

"إن قلة التـفاهم لا تحصل إلا بين الأقـارب؛ فالمسـيحي يجـد في الإسلام أشيـاء كثيرة تذكـره دينه هو. ولكن في شكل مشوه تشـويها غريبـا. إنه يجد أركان الإيمان وأفكارا قريبة مما يعتقده، ولكنها موجهة إلى طرق غريبة، فكل ما يجده هو، يبدو له معروفا وينسى أن يرى فيه جديدًا وأصيلا (. . .).

"لقد كان من السهل علينا أكثر أن نفهم تصورات دينية جديدة تماما وأجنبية كتـصورات الهـند والصين مثـلا. أما أن نفـهم النبي العربي وكـتابه، فـذلك يستوجب منا أنظارًا واسعة، وحرية روحية أكبر"[2].

(1) Tor Andrae., op. cit., pp. 8 et 9.

(2) ibid., p. 9.

ـ تعلة الأخطاء:

تعود هذه الأخطاء على كثرتها وتنوعها، بصرف النظر عن محركها الظاهر والخفي، إلى الأسباب التالية:

أولا: جهل بحقيقة النبوة وبوظيفة المعجزة، مما أدى إلى الاشتباه والتشكك في شخصية النبي ﷺ.

ثانياً: تحليل شخصية النبي ﷺ، تحليلا يردها إلى معايير عادية تثقلها لطخة الطين، وتشوبها الصبغة المحلية، من أجل أن نتصورها عبر مدركات فلسفية مسيحية وأجنبية. وهذا هو المنهج الإسقاطي.

ثالثاً: اللذع يترصد الداعي أكثر من أن يستهدف الدعوة. وذلك شبيه إلى حد ما برد فعل من يكون مهددا بالسلاح: فهو يخشى الزناد أكثر من خشيته السلاح نفسه.

ولهذا يحاول عدد من التفسيرات، ولكن من دون جدوى، تحليل مظهرٍ من هذه الظاهرة المزدوجة الغريبة في زعمهم: محمد/ الوحي ـ تحليلا جدليًا.

رابعاً: عجز يعود السبب فيه على العموم إلى بقايا ثقافية وعقدية وايديولوجية قاصرة عن إدراك الانسجام والاعتدال والتوازن داخل المثاني التالية التي يزخر بها دين الإسلام:

* الدين والدولة.
* العقيدة والشريعة.
* الروح والجسد.
* الزمني والروحي.
* السعادة الأخروية والتنظيم الاجتماعي أو دين ودنيا.

ثم إن الإنسان عدو بالسليقة لما يجهل، وعليه فهو يعلن الحرب على عدوه. ولذا فإن النبي ﷺ، لا يشذ عن هذه القاعدة، في زعمهم.

٥ـ تصنيف التفسيرات الخاطئة:

يستحسن، طلبا للمزيد من الإيضاح، أن نجري تصنيفا بواسطة جدول مقتضب، وسوف يشمل ثلاثة أصناف من الجدليين (الجارحين ـ شبه المتبصرين ـ المتبصرين ـ)، ويقوم هذا التصنيف على صعيدين:.

١ـ على صعيد الفهم الذي تقرره مستويات ثلاثة:

ـ اتجاه الباحث.

ـ التفسير الذي يقدمه.

ـ المنهج الذي يتوخاه في البحث.

٢ـ على صعيد قيمة البحث، وتتمثل في معيارين أساسيين للتقييم: أحدهما خارجي ويستمد من النقد العلمي نصفة وبناء.

وثانيهما داخلي، ويستمد من التقييم والنقد الإسلاميين.

الأصناف	الفهـــم			الأمثلة
	الاتجـاه	التفسير	المنهـج	في مقولاتهم
الجارحون	سلبي جداً، روح صليبية، نزوع استعماري.	كليشيهات بالية. أفكار مسبقة، بقايا وثنية ـ رواسب جاهلية ذاتية ـ مفرطة.	اشتباهي انتقامي	السحر ـ الكذب الجنون، الصرع ـ أزمات نفسية..
في المتبصرين أ.	± إيجابي أو ± سلبي متقلب حربائي.	أسلوب مغلف، إشارات مختلفة غربية استفضائي.	تشويهي مبطن	تفاهة التفاصيل بيئة مهيأة لتقبل الرسالة، الحاجة إلى تحول
ب.	± إيجابي اتجاه تقريبي	مواهب فكرية لاتخرج عن الإطار البشري العادي	وضيع بسيط للغاية	عالم كبير، مفكر عظيم جداً، عبقري فذ، فيلسوف ملهم...
ج.	± إيجابي ± (مـرن)	خصائص شخصية تاريخية واستثنائية	إشكالية (تيبولوجية)	عبقري، ثوري، زعيم، مصلح اجتماعي، قائد.
د.	إيجابي توازن وموازنات	إطار نبوة عادي محدود في الزمان والمكان	مقارن معضل ثنائي	الانحدار الإسماعيلي المذهب السامي النزعة المسكونية
المتبصرون	إيجابي بنّـاء	ذكر منصف للحقائق دون التواء أو تشويه.	بيّن صحيح منصف	تمييز بين المفهوم القرآني والمفهوم النبوي

التقويـــم		القيمـــة		أمثلة نموذجية	
المعيار الخارجي	المعيار الداخلي	المصداقية	الموقف	المستشرقون	المؤلفـات
لا علمي تطرف	لا يفهمون الظاهرة يرفضون النبوة لا يستسيغون المفهومات	اتجاه سلبي - O	الحذر مع التفنيد	لامنس Kimon. D جولد سيهر Snouk. H. فينسنك	Mahomet fut il sincere?: La Pathologie de l'islam et les moyens de la de-truire. العقيدة والشريعة في الإسلام الإسلام عقيدة الإسلام.
لا علمي غير موضوعي تفاهة	لا يفهمون الظاهرة ولا يدركون النبوة إلا لغرض استراتيجي	سلبي - O	الحذر والفَضح	بروكلمان هنري ماسي مرجوليوث	تاريخ الشعوب الإسلامية L'Islam محمد ومطلع الإسلام
ذاتية غير واقعية	لا يفهمون حقيقة مشطورة أما النبوة فغير مدركة	- O	الحـذر	هـ. ا.ر. جب Demombynes D. Sourdel Tor Andrae	طريق الإسلام Mahomet L'Islam Mahomet, sa vie et sa doctrine.
مبيّـت	لا يفهمون كل الحقيقة عدم رؤية النبوة بجلاء	+ O	اليقظة	نولدكه Watt. M. Shacht. M. Rodinson.	تاريخ القرآن محمد في مكة أصول الفقه الإسلامي الإسلام والرأسمالية ـ محمد
إشكالي مريب (ارتيابي)	لا يفهمون الحقيقة كلها ولا يدركون بحذر وفي حدود العادي	+ O	إمكانية الحوار	بلاشير ماسينيون L. Gardet. J. Chelhod. J. Berque.	Le Coran الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام Connaitre l'Islam. Introduction a la So-cilogie de l'Islam. La cite Musulmane.
علمي يتقصى الحقيقة والواقع لذا فهو موضوعي	يفهمون الحقائق ويذكرون النبوة "قليل ما هم"	+	تعاطف وإغناء	E. Dinet. Leopold Veis. Vincent Monteil Maurice Bucaille R. Garaudy.	La Vie de Mohammed. الإسلام على مفترق الطرق L'Islam noir. La Bible, le Coran et la Science. وعود الإسلام.

٦ـ استبصار المستشرقين بين العلم والإسلام:

بيد أننا نسارع إلى القول بأنه إذا كنا ذكرنا طائفة نادرة للغاية، تقابل ما أطلقنا عليهم بالمتبصرين فذلك لأننا تقصينا تحليلهم فتبين لنا أن صحته غير مشوبة بالمواربة، وأنه يستجيب إلى معايير التحقيق الآنفة الذكر من وجه، ومن وجه آخر، فلأن ما يمكن أن يبدو في نظرنا على جانب من المقبولية، يمثل بالنسبة إليهم قناعة من شأنها أن تفضي بهم على العموم إلى اعتناق هذا الدين آخر المطاف، الأمر الذي يؤكد أكثر المصداقية لدى المسلمين ويمثل في أعينهم برهانا آخر على مدى الصدق.

وهذا الجهد إذا ما التزم في البحث بأخلاقيات ثابتة، وكان مقرونا بغاية نزيهة بغية استكشاف وجه الحقيقة، فإنه لا يمكن إلا أن يكون نبيلا وشجاعا لا سيما أنه يقارع على جبهات عديدة:

- كالذهنيات العتيقة،
- والرواسب الثقافية والتاريخية والإيديولوجية.

وذلك من أجل تجاوز العقليات الصليبية المتمكنة، والمركزية العرقية، وسلسلة من العقد إلى جانب المناهج البالية. وعليه، وباختصار، فإن هذا النهج ليس بالسهل ولعل ذلك يفسر ندرته.

٧ـ مناهج للإقصاء:

من أجل أن نفهم النبوة فهمًا مباشراً، يتعين إذن إقصاء تفسيرها بعوامل المرض (باثولوجية) والأعاجيب والأسطورة والتحليل النفساني.

كما أنه يجب عدم اللجوء إلى عوامل أخرى مثل الشعور عن بعد أو (التلباثية) أو الاختراع أو حتى الخيال، أو من خلال مفهوم جدليات الطاقة

الذي يبسطه Lupasco Stephane أو ثنائية الجسـد، الجسد الفيـزيائي والجسد الطاقة أو الجسد الكوكبي، وما إلى ذلك مـن التصورات الجديدة التي من شأنها ترتيب مفـهوم جديد للنبوة في زعم الدكـتور Kozyrev الذي يتسـاءل عما إذا كان الزمن، بوصفه شكل الطاقة المسؤول عن الظواهر شبه المعقولة، يستطيع أن يفسر ظاهرة غامضة كالنبوة.

أو من قبـيل نظرية العالم النفسـاني اليوناني A. Tagnagras، التي تقول إن تحقيق النبـوات ربما يكون مرتبطًا ارتباطًا مـباشرًا بحقل القوى التـي يرسلها ما دون الوعي إلى بعض الكائنات البشرية. .(١).

ذلك أن للنبوة تحـديًا يظل قائمًا بلا منازع. وهي تملك خوارق مـعجزة إلى الأبد، وكل ادعاء يزعم أنها تسـتوحي من مجال الاحتمـالات أو التوقعات أو أي مدعـيات أخرى، إنما ينبـغي أن يقصى. لأن الأمر واقع وحـادث بالفعل. وعليه يجب أن نكتـفي بإدراكه والتحقيق فـيه، لا أن نراوغ في تأويله أو نناور في مدى إمكانه.

٨ـ خصائص النبوة:

إنه من الأهمـية بمكان أن نلـم الآن بالخصـائص الذاتيـة للنبوة بشكل عـام والمتعلقة بمحـمد ﷺ، بشكل خاص. ليس من وجهة نظر تعليـمية ولكن من زاوية علمية، لأنه "إذا كـان نبي الإسلام يبدو معـقدًا وغير متـساوٍ ولا يفرض نفسه أبدًا كرمز(٢) خارج عالمه التقليدي. فلعل السبب في أنه، على عكس ما حدث

(١) انظر: مجلة منار الإسلام، عدد ٣، السنة ١١، ص١٣١ـ١٣٢.

(٢) كما هو الشأن أيضا بالنسبة إلى الأنبياء الآخرين مع فارق أن المسلمين يجلونهم كلهم جميعا على حد سواء: ﴿لا نفرق بين أحد من رسله..﴾ [البقرة: ٢٨٥].

لبوذا والمسيح، تغطى واقعه الروحي ببعض الحجب الإنسانية والأرضية بسبب وظيفته كمشرع "لهذا العالم"(...) ولقد حدثت في هذه الحياة - التي عاشها محمد - حروب، وبغض النظر عن هذا الأمر العنيف، استقامت له عظمة في الروح تفوق عظمة البشر، كما حفلت بضروب الزواج التي زجت بها في الواقع الأرضي والاجتماعي - ولا نقصد بذلك أنها نفذت إلى ما هو دنيوي أو عاجل - ومن ثم فإنها حققت اندماجا بين العنصر الإنساني الجماعي والعنصر الروحي.. "[1].

وعن كون النبوة ظاهرة مستمرةً، فإن مالك بن نبي عالم الاجتماع والمفكر الإسلامي، يسجل بعد دراسة لحالة جيريمي - "وقائع تخص ظاهرة النبوة بخصائص متنوعة وعلى نحو إيجابي:

١- خصوصية نفسية مطلقة تكتسح العوامل الأخرى للـ"أنا" كافة في التحديد النهائي للنبي بالنسبة إلى سلوكه الدائم.

٢- حكم متميز بالمفارقة، على وقائع المستقبل، يمليه شيء شبيه بالمطلق لا يملك أي أساس منطقي[2].

(1) F. Schuon: **Comprendre l'Islam**, pp. 103 - 104.

(2) M. Bennabi: **Le phenomene Coranique**, p. 35.

الفصل الثالث

التشكيك في أصالة الحديث الشريف

الحديث الشريف مرصد الجدل والتشكيك:

يُفتَعَلُ الجدل هنا لينصبّ على جملة من القضايا الأساسية الخطيرة بهدف الإخلال بالثقة في الأس الثاني للتشريع الإسلامي، وذلك بإثارة الشكوك والارتياب في مصدرية الحديث والاتكاء على حركة الوضع فيه، والقول باختلاف الأسانيد وادعاء الرواية بالمعنى، ونسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية.

ناهيك عن الخلط بين الكتابة والتدوين والتصنيف والجمع والتنقيح. وكذلك الزعم بتأخر تدوين الحديث عن تدوين الفقه، وأن عناية المحدثين كانت جلها منصرفة إلى النقد الخارجي دون الداخلي، وترويج فكرة بقاء الحديث مئتي سنة دون كتابة.

وهذه أقوال مَنْ أبعد النجعة عن الحقيقة والإنصاف، ولا تلزم إلا مدعيها، فضلا عن افتقارها إلى الموضوعية والنزاهة العلمية كما سيتبدى.

ونحن إذ نتصدى لهذه المزاعم فنتعقبها واحدًا واحدًا، ليس غرضنا الأول أن نرد عليها ولو باقتضاب، بقدر ما نروم تعرية المحاور "المنهجية" وخباياها، لهؤلاء المستشرقين الذين يتعللون بها في إشعال فتيل الجدل الضاري لأغراض مبيتة وغير علمية.

١ ـ مصدرية الحديث:

فمن أجل نزع طابع القداسة عن السنة النبوية، وتوهين البعد التعبدي في التعامل معها[1]، ومحاولة إسقاط التكليف في مراجعتها، يلجأ المستشرقون إلى

(١) ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

تلفيق نظريات تحمل على إنكار تشريعية الحديث، وذلك بنفي أن يكون القرآن هو الذي قررها لا من حيث النصوص التي لا سبيل إلى إنكارها[1]، ولكن من حيث إن مصدرية الحديث تعود إلى الحاجة التي مست، أو إنها وليدة الظروف، وليست ناشئة في ظنهم، عن التشريع نفسه.

وبهذا الصدد، "يرى روبسون أن فكرة اعتبار الحديث المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن جاءت متأخرة بعد ظهور المشاكل في الأمصار والحاجة إلى إعطاء حلول لها.

وقد سعى بعض المستشرقين قبل روبسون، مثل جولد سيهر وشاخت إلى تثبيت هذه النظرية، غير أن القرآن الكريم هو الذي أعطى السنة مكانتها التشريعية وألزم المسلمين بالعمل بها. يستوي في ذلك الصحابة ومن تلاهم.

والآيات القرآنية صريحة في تقرير ذلك كقوله تعالى:

﴿من يُطعِ الرّسُول فقدْ أطاع اللّه﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله: ﴿وما آتاكُمُ الرّسُولُ فخُذُوهُ وما نهاكُمْ عنْهُ فانتهُوا﴾ [الحشر: ٧]"[2].

وقد ذهب جمهور علماء الحديث إلى اعتبار السنة النبوية من الوحي. يرشد إلى ذلك القرآن الكريم نفسه:

﴿وما ينطقُ عنِ الْهوىٰ ۝٣ إنْ هُو إلاّ وحْيٌ يُوحىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

وتدل عليه السنة أيضا، فعن حسان بن عطية أنه قال: «كان جبريل عليه السلام، ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن»[3].

(١) ﴿وما آتاكُمُ الرّسُولُ فخُذُوهُ وما نهاكُمْ عنْهُ فانتهُوا﴾ [الحشر: ٧].
﴿من يُطعِ الرّسُول فقدْ أطاع اللّه﴾ [النساء: ٨٠].

(٢) أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص١٧-١٨.

(٣) أخرجه أبو داود في مراسيله.

* الوحي بين اللفظ والمعنى:

وإذا علمنا أن الوحي وحيان:

أولا: ـ وحي متلو متعبَّد بتلاوته في الصلاة وخارجها، لا تجوز روايته بالمعنى وأنه معجز بلفظه ومعناه وهو القرآن الكريم:

﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥].

ثانياً: ـ وحي، ولكنه غير متلو، وأنها منزلة بالمعنى ولفظها من النبي ﷺ، لا يقع التحدي بنظمها وتجوز روايتها بالمعنى للخبير بمقاصدها، «وإنك لتلمس آثار رحمة الله وحكمته في أن جعل الوحي قسمين، قسمًا لا تجوز روايته بالمعنى، بل لابد فيه من التزام الألفاظ المنزلة، وهو القرآن الكريم. وقسمًا تجوز روايته بالمعنى لمن يستطيع ذلك، وهو السنة النبوية المطهرة، وفي ذلك صون الشريعة والتخفيف عن الأمة. ولو كان الوحي كله من قبيل القرآن الكريم في التزام أدائه بلفظه لشق الأمر وعظم الخطب، ولما استطاع الناس أن يقوموا بحمل هذه الأمانة الإلهية.

«ولو كان الوحي كله من قبيل السنة في جواز الرواية بالمعنى، لكان فيه مجال للريب ومثار للشك ومغمز للطاعنين ومنفذ للملحدين إذ يقولون لا نأمن خطأ الرواة في أداء الشريعة، ولا نثق بقول نَقَلَة العقائد والأحكام والآداب. ولكن الله جلت حكمته، صان الشريعة بالقرآن ورفع الإصر عن الأمة بتجويز رواية السنة في الحدود السابقة لئلا يكون للناس على الله حجة»[1].

---

(١) محمد محمد أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص١٩.

٢ـ حركة الوضع: تعلل مردود:

وأما التعلل بحركة الوضع من أجل مناهضة الحديث فلا يستقيم لهم، وذلك لعدة أسباب نلخص منها:

أـ حجية السنة:

إن حجية السنة قائمة بالوحي ثابتة بالموحَى إليه كما قدمنا، أي إن تشريعها منصوص عليه كتابا وسنة، على عهد الرسول ﷺ، ولذا فهي سابقة على الوضع ـ ودواعيه ـ الذي يكون قد قررها في زعم المتقولين.

ب ـ الوضع وليد الفتن:

لا سيما أن التزيد في السنة واستخدامها لشتى الأغراض المختلفة، مما استتبع التلفيق والدس، لم ينشأ زمن النبوة ولا أيام الخلافة، اللهم إلا ما كان في أواخر خلافة عثمان وفي خلافة علي. ولا وقع في جيل الصحابة ولا في عصر كبار التابعين؛ وذلك لتوفر عوامل التقوى والتدين والجرأة في الحق، ولكون الخلاف السياسي مازال في أول عهده، وكثرة الصحابة وتماسك وحدة الأمة. "ومع أن حركة الردة تُهيِئ ظرفًا مناسبًا إلا أنه لم يصل إلينا دليل على أحاديث وضعت وشاعت في تلك الفترة . . . "[1].

وإنما برز الوضع في قرن الفتنة، وبالتحديد على أثر تصدع المجتمع الإسلامي بفعل الخلافات السياسية، وما جرته من الشقاق والانقسامات، وظهور الفرق ونشوء الأحزاب بعد موقعة الجمل وصِفّين والنهروان. "وراح المبتدعة تبحث عن مستندات من النصوص تعتمد عليها في كسب أعوان لها، فعمدوا إلى الوضع في الحديث فاختلقوا على رسول الله ﷺ، ما لم يقل،

(١) بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص٢٠.

فكان مبدأ ظهور الوضع في الحديث منذ ذلك الوقت سنة ٤١ هجرية»[(١)].

ج - بواعث الوضع:

وأما بواعث الوضع فتعزى أساسا إلى الخلافات السياسية وما سببته من انشقاق المسلمين إلى شيع وأحزاب انشقاقًا اتخذ شكلا دينيًا كان له أبلغ الأثر في قيام المذاهب الدينية في الإسلام، فلقد حاول كل حزب أن يؤيد موقفه بالقرآن وبالسنة، وطبيعي ألا يكونا مع كل حزب يؤيدانه في كل ما يدعي، فعمل بعض الأحزاب على أن يتأولوا القرآن على غير حقيقته، وأن يحملوا نصوص السنة ما لا تتحمله، وأن يضع بعضهم على لسان الرسول أحاديث تؤيد دعواهم، بعد أن عز عليهم مثل ذلك في القرآن لحفظه وتوفر المسلمين على روايته وتلاوته، ومن هنا كان وضع الحديث واختلاط الصحيح منه بالموضوع»[(٢)].

بالإضافة إلى دواعي الزندقة والعصبية للجنس والقبيلة واللغة والبلد والإمام والقصص والوعظ، وكذلك الخلافات الفقهية والكلامية والجهل بالدين، والتوصل إلى الأغراض الدنيوية وتملق الحكام.

د - تساهل البلاط مع الوضاعين:

ومما يتجه إليه النظر هنا، ملاحظة مهمة للدكتور مصطفى السباعي تتعلق بما عابه على بعض الخلفاء والأمراء من «تساهل مع الوضاعين، وما كان له من أثر سيئ جر على الدين كثيرا من البلاء، ولو وقفوا منهم موقف الجد وقضوا على رؤسائهم كما هو حكم الله في مثل هذه الحالة، لما انتشرت هذا الانتشار»[(٣)].

---

(١) نور الدين عتر: **علوم الحديث لابن الصلاح**، ص٧.

(٢) مصطفى السباعي: **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ص٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص٨٨.

ويؤكد هذا المعنى قـوله أيضا: "وإذا كنا نذكر لهم فـضل تعقبـهم للزنادقة الذين أفسدوا دين الإسلام، فإننا لا ننكر أن الدوافع التي حملتهم على تعقبهم بالقـتل هو أنهـم كانـوا خـارجين على حكمـهم، بدليل أننـا لم نرهم فـعلوا بالكذابين والوضـاعين الذيـن تقـربوا إليـهم بالكذب على رسـول الله إرضـاءً لأهوائهم، عُشْـرَ ما فـعلوه مع الخارجين على حكمهـم، ولقد كان القـصاص يملؤون المساجد بأكـاذيبهم على مسمع من الأمـراء والملوك، وكان الكذابون من الزهاد وغـيرهم يسـرحـون ويمرحون دون أن يجـدوا من يضـرب على أيديهم ويوقفهم عند حدهم. . . "[1].

هـ ـ انعكاس الصراعات في الوضع دليل تأخره:

ولعل المعاني التي طرقـها الوضاعـون من الخوض في فضائل الأشـخاص، ومدح الأئمـة ورؤساء الأحـزاب، والانتصار للطوائف المخـتلفة وذم الخـصوم والنيل من المعارضين، ومـوضوعات أخرى غـير ذات أهمية كبـيرة، تدل دلالة واضحة على أن توهمات المستشرقين في منابذة الحـديث جملةً وادعاء تشريعيته بعد الوضع، واهية داحضة، لأنها كانت تعـكس الصراعات السياسية والفكرية والحزبية المتأخرة عن قيـام السنة، والتي كانت تصور أحداث النصف الثاني من القـرن الأول الهجـري. ثم حينمـا نشأت هذه الأحـزاب، "ولما لم تسعـفهـا نصوص القرآن والحديث دائمًا، لجأ بعض منتحليها إلى الكذب، ولما لم يجدوا مجالا للتلاعب بكتاب الله المحفوظ في الصدور، فضلا عن أن تدوينه وجمعه تمَّا قـبل الفتنة، لذلك لجـؤوا إلى الوضع في الحـديث الذي تأخر جـمعـه عن القرآن. . "[2] هذا من جهة.

---

(١) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص٨٩.

(٢) بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص٢١.

و- ثمار مقاومة الوضع:

والذي يزيد في الإبهام من جهة أخرى الأثر الإيجابي المتميز الذي ترتب على حركة الوضع هذه، والنتائج الحميدة الناجمة عنه والتي تمثلت في ثمار جهود العلماء لمقاومته وإنشاء علوم الحديث التي تعد بحق مفخرة علمية للإسلام والمسلمين. وهي أنواع كثيرة ذكر منها ابن الصلاح خمسة وستين نوعًا، وذهب الحازمي إلى أنها تبلغ المئة، وقال السيوطي: إنها لا تعد[1]، وهي قوانين تتناول معرفة أحوال السند والمتن، وتصنَّف في علومٍ في الرواية وعلومٍ في الدراية، وغايتها شريفة تتمثل في حفظ الدين من التحريف والتزوير، وتنقيته من الميون والدجل والخرافات والإسرائيليات. وهي ميزة للمسلمين اختص الله تعالى بها هذه الأمة "بأن وفقها لحفظ كتاب ربها وصيانة حديث نبيها. فإذا بها تبتكر لحفظ الحديث قواعد المصطلح على أدق منهج علمي يمكن أن يوجد للاستثبات من النصوص المروية وتمحيصها."[2].

والحاصل بعد هذا، أنه ليس من شك في أن علماء الإسلام لم يدخروا جهدا في سد الأبواب أمام أهل الباطل، واتخاذ التدابير العلمية المتفوقة والواقعية المتحرزة من الافتئات على السنة. ولقد سلكوا في ذلك مسلكين وانتهجوا طريقتين: "إحداهما: نظرية، فوضعوا القواعد الدالة على وضع الحديث وأقاموا الأمارات الصادقة على ذلك، بما لا يدع مجالا للشك، "والأخرى: عملية، وذلك ببيانهم لأشخاص الوضاعين، وتعريف الناس بهم وبيان الموضوعات التي وضعوها والأكاذيب التي اختلقوها، وصنفوا في ذلك الكتب المعروفة بكتب الموضوعات"[3].

---

(١) جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ص١٤.

(٢) عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص٣٥.

(٣) أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص٤٨١.

٣ـ شبهة اختلاف الأسانيد:

ويهدف ضرب الحديث تُوجَّه شبهات أخرى إلى السند والإسناد ثلما للرواة، وتزهيدا في المرويات، وخرمًا للتسلسل، وإخلالا بالعنعنة.

ولا جرم أن من أبرز مظاهر مقاومة الوضع التشدد في طلب الإسناد من الرواة. أخرج مسلم عن محمد بن سيرين أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى حديث أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"(١) وقال ابن المبارك: الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"(٢).

إن التثبتَ من الحديث، والاستيثاق له، وبيان المردود فيه من المقبول، والصحيح من الموضوع، وفحص الرواة، إنما كان بدافعٍ من صون الشريعة من الخوارم، حتى شاعت في عرف الناس هذه القاعدة: "إنما هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذونها"(٣).

ولقد عد علي بن المديني معرفة الرجال نصف العلم. وقيل ليحيى بن معين، في مرضه الذي مات فيه: "ما تشتهي؟ قال بيت خالٍ وإسناد عالٍ"(٤).

بهذا الحرص البالغ الورع نشأ علم ميزان الرجال، وتأسس علم الجرح والتعديل، وتتابعت الرحلة في طلب الحديث، ولا غرو في ذلك فكل هذه العلوم الحديثة نتاج فريد لعبقرية الإسلام، لم تعهده الأمم الأخرى، ولا عرفته الديانات السابقة.

---

(١) الإمام مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، ج١، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج١/ ص٨٦.

(٣) عتر: علوم الحديث لابن الصلاح، مدخل، ص٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣١.

Robson: The Isnad in Muslim Tradition, p.18 .

فهل يبقى بعد هذا مجال لقوادح المستشرقين؟ اللهم إلا ما كان من صنائع المتعنتين مثل:

أـ نسبة الأسانيد إلى المذاهب الفقهية:

إطلاق القول باختلاف الإسناد تارة كما "ذهب إليه كايتاني وشاخت من أن القسم الأعظم من الأسانيد اختلقه المحدثون في فترة متأخرة يحددها كايتاني بنهاية القرن الثاني ويحتمل أن تكون ـ في رأيه ـ في القرن الثالث.

ويرى شاخت أيضا أن الأسانيد المتصلة متأخرة، وصنعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إرجاع آرائهم إلى الصحابة، ومن ثم فإن تحسُن الأسانيد استمر حتى عصر الكتابة"[1].

وهذه مجازفة عريضة تستبد فيها الغفلة بصاحبها إن لم تكن المكابرة، فيعشو عن قول سفيان الثوري (ت١٦١هـ): "الإسناد سلاح المؤمن. إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟"[2] أو قول ابن المبارك: "بيننا وبين القوم القوائم"[3] مما يؤكد مرةً أخرى النشاط العلمي المنقطع النظير لأئمة الحديث، وجهودهم المثلى في الحفاظ التام على تراث النبوة الخاتمة بوازع من الدين والضمير، ويدفع عنهم التهم الملفقة كالتقصير والوضع وغيره.

"إن اختلاق الأسانيد قام به الوضاعون الذين دفعتهم أغراض عديدة إلى الوضع سبق تفصيلها، ولا يمكن اتهام أصحاب المذاهب بذلك، وهم الأمناء على الشريعة والحافظون للأحاديث من أن يدخلها الكذب على رسول الله ﷺ، وما عرفنا صحيح الحديث من ضعيفه، ولا صدقه من كذبه، ولا تعديل الرواة

(١) نقلا عن، العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص٥٥.

(٢) أخرجه ابن حِبّان في مطلع كتاب المجروحين: ١٩.

(٣) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، ص١٢.

أو جرحهم، إلا من طريق هؤلاء الأعـلام، فكيف يسوغ لدى الباحث المنصف والمؤرخ الناقد أن يتهم هؤلاء الأئمة الأخيار"[1].

ب ـ شبهة التراخي في العمل بالأسانيد:

ب١ـ والخوض تارة في اختـلاف التحديد الزمني لبـدء استعمـال الأسانيد، وإقصائه في التاريخ إلى أبعد ما يكون من أجل إحداث فجوة عميقة بين فترتي التلقي والتحمل وبدء الاهتمام بالأسانيد، وإشعاراً بالتراخي الذي يفيد التلاعب والوضع والاختلاف، ويوهم بتـخمين المستشرقين وتمـويههم، من أنه تأخر إلى نهاية القرن الثاني بل وإلى القرن الثالث الهجري في زعم كايتاني.

ب٢ـ وفريق ينفي وجوده قبل سنة ٧٥هـ، منهم هو روفتس[2]

ب٣ـ ويرى آخرون أنه ابتدأ بالزهري بسبب تأكيده عليه والتزامه به حتى قال مالك: "إن أول من أسند الحديث الزهري"، ولعله كـان يقصد بذلك في بلاد الشام[3].

ب٤ـ أما ابن سيـرين (ت ١١٠هـ) فيؤرخه بقدر ما يـعلله بوقوع الفتنة في خلافة عـثمان. ولقد استـغل الاستشراق كلمة الفـتنة وتمحل في فهمهـا قصد إرجاء الإسناد إلى أبعد تاريخ ممكن يفـصلها عن فترة النبوة، فشـاخت يفسرها بمقـتل الوليد بن يزيد سنة ١٢٦هـــ. وروبسون يفـسرها بفـتنة ابن الزبير عـام ٧٢هـ. الخ...

والراجح أن السؤال عـن الإسناد كان يراوح بين عهـد الصحابـة والتابعين، وألح التثبت فيه والتفتيش عنه بسبب شيوع الوضع.

---

(١) العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

ج ـ دعوى الإسناد الجماعي:

وإيراد الفكرة الخاصة بالإسناد الجماعي، تارة أخرى، تركيزًا على عملية الاختراع، وإيهامًا بالإقحام المفتعل، وإيقانًا بالدس في الرجال، وأنه في غياب الأثر المكتوب، بزعمهم، كانت تسري مَرويَّات شفوية. وأما الإسناد فكاد ينطوي في رأيهم على أسماء مشتركة. وهذا ملحظ مغلوط لا يلتفت إليه.

ولقد أثبت سزكين علميًا "أن الأسانيد لا تشير بحال من الأحوال إلى مرويات شفوية، بل تذكر مؤلفي الكتب ورواتها الثقات بأسمائهم، ويضيف أنه "لدينا اليوم إمكانيات كثيرة لإثبات صحة هذا الرأي في ضوء المصادر المبكرة التي وصلت إلينا، فيمكن أن نثبت مثلا أن الطبري عندما يذكر في تاريخه الإسناد التالي: "حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلامة، قال: حدثنا ابن إسحاق." كان يقتبس دائمًا اقتباسًا حرفيًا من كتاب المغازي لمحمد بن إسحاق..."[1].

بالإضافة إلى أن المصطلحات الفنية الواردة في سلاسل الإسناد من مثل "أخبرنا" و"حدثني" و"قرأت" و"كتب إلي" أو "من كتاب"، وغيرها مما يطلق عليه في كتب علم مصطلح الحديث بـ"الألفاظ"، تشير في الحقيقة إلى مصادر مدونة[2]، وهذا يدحض خبيئة شبهة "الأسماء المشتركة" التي تكون من اختراع أصحاب المذاهب في إنشاء "أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه. فالحق أن كل فكرة، وكل حزب، وكل صاحب مذهب، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل، وأن المخالف له في الرأي

---

(١) فؤاد سزكين: **تاريخ التراث العربي**، تعريب محمود فهمي حجازي، ص١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٤-١٤٥.

يسلك أيضا هذا الطريق"[1].

٤ـ ادعاء الرواية بالمعنى:

وترادف شبهة الرواية بالمعنى عدم تناقل الألفاظ المسموعة منه ﷺ عبر العصور، للدلالة على أن الأحاديث من وضع المسلمين لا من قول الرسول ﷺ، إثارةً للوساوس في النفوس، وإخفاتًا لنبويتها، أو قولا بقلة النبوي فيها.

والحقيقة أن الرواية بالمعنى ليست إشكالية من ابتكار الطرح الاستشراقي، وإنما هي من المسائل الحيوية التي تتعلق بعلوم الرواية. وقد اختلف أرباب الحديث وعلماء الفقه والأصول بين التجويز وعدم التسويغ فيها، بين متساهل يتفلت من إثم كتمان العلم وعملا بحديث: "إذا لم تحلوا حرامًا ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس" قاله ﷺ لمن قال له من الصحابة: «يا رسول الله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك، يزيد حرفا أو ينقص حرفا»، ومتشدد محتاط يتورع خشية ألا يصيب المعنى فيبوء بإثم التقول وإفك التصحيف ومظنة التدليس.

أـ شروط الرواية بالمعنى:

وجمهور العلماء على تجويز الرواية بالمعنى للمهرة في العلم بشروط:

١ـ في الرواية: بحيث لا يكون الحديث مُتَعَبَّداً بلفظه ولا هو من جوامع كلمه ﷺ.

٢ـ في الراوي: أن يكون "عالمًا عارفًا بالألفاظ ومقاصدها، خبيرًا بما يحيل معانيها، بصيرًا بمقادير التفاوت بينها"[2].

---

(١) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٤١.

(٢) ابن الصلاح: علوم الحديث، تحقيق وتخريج نور الدين عتر، ص١٩٠.

٣ـ وأن يكون مرويه بالمعنى متبوعًا وجوبًا بعبارة" أو كما قال" أو "نحو هذا" . مراعاة لجانب الاحتياط كما كان يفعل ابن مسعود وأبو الدرداء وأنس ابن مالك وغيرهم. . .

ولا يفوتنا التنبيه ههنا على أن الرواية بالمعنى لم تل التدوين ولا تجوز بعده أيضا بالإجماع، وذلك لأن التسويغ إنما كان" على سبيل التخفيف والرخصة، وبتدوين الأحاديث زال هذا المعنى الذي أوجب التيسير والرخصة، فوجب أخذ الحديث وروايته بلفظه"(١).

وعليه فقد نص علماء الحديث على عدم جواز الرواية بالمعنى إطلاقا بعد ما اشتملت عليه بطون الكتب، اللهم "إلا على سبيل التذكير بمعانيه في المجالس للوعظ ونحوه. فأما إيراده على سبيل الاحتجاج أو الرواية في المؤلفات فلا يجوز إلا باللفظ"(٢).

ب ـ أغراض التنوع اللفظي:

وليس من شك في أن اختلاف ألفاظ الأحاديث لا تعزى إلى الرواية بالمعنى وحدها كما يحلو لبعض المستشرقين الذين يرون في التنوع اللفظي تناقضا وعدم ضبط وترخصًا. بل كان لمجالسه ﷺ المتعددة، وللحوادث والأحوال أثر في ذلك كبير، رعاية للمناسبات وتفننًا في خطاب الناس بحسب فهومهم، وعلى قدر عقولهم، وتلطفًا في تبليغ الوحي الإلهي، وحكمة بالغة في التربية والتعليم، وعلى هذا النحو جاء أسلوب القرآن الكريم في رواية القصة الواحدة على وجوه شتى في التعبير وتصريف القول لمقاصد لا تخفى(٣).

(١) أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص ٢٠٢.

(٢) عتر: منهج النقد، ص٢٢٨.

(٣) أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص ٢٠٧ إلى ٢٠٩.

كما أن ترك العلماء لبعض الأحاديث لا يعمل لصالح الدعوى الانتقاصية أو من أجل الصد عن الأحاديث ورفع الثقة عنها، وإنما كان لاعتبارات شرعية فصلها المختصون.

٥ـ دعوى إهمال النقد الداخلي:

ومن التحامل على علوم الحديث التي هي ميرة ميزة الابتكار العبقري للحضارة الإسلامية الربانية، شنشنة خائبة تترصد إتيانه من القواعد، فترمي علماءه بالقصور في النقد الداخلي والاقتصار على النقد الخارجي، وتتهمهم بالاستهانة بالمضمون مقابل التركيز على الجانب الشكلي، أي إن جل الاهتمام ما كان ينصب ـ في زعمها ـ على المتن بقدر ما كان يستأثر بالسند.

وهذا افتئات محض يضارع الجهل بعلوم المصطلح، أو هو يستهدف أغراضًا غير علمية ولا نبيلة.

والحقيقة أن العناية بالسند لم تكن صارفة عن "تشذيب المادة المحترمة للأحاديث من الزيادات"[١] في ظنهم.

ذلك "أن النقد الخارجي للأحاديث، أي نقد الأسانيد الذي عابه العائبون وسموه شكليا، يتصل اتصالا وثيقا بالنقد الداخلي أي نقد المتون، لأن إثبات ثقة الرواة وكونهم جديرين بالثقة، هذا الذي استخف به تسيهر وأشياعه ليس عملا شكليا سطحيا، بل إنه مرتبط بالمتن ارتباطًا قويًا، وذلك لأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته وصدقه، بل لابد من اختبار مروياته بعرضها على روايات الثقات، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطًا ثبتًا"[٢].

(١) عتر: منهج النقد، ص٤٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧١.

وعليه فصحة الحديث تشترط أن تكون الثقة بعد الفحص، في المتن والسند كليهما. مما أدى إلى نشوء علوم مشتركة بينهما تكشف عن أن العلة والشذوذ يقعان في المتن كما يقعان في السند، غير أن علماء الحديث قرروا مع ذلك قاعدة تنم عن الحيطة والتحري، هي أنْ لا تَلازُمَ في الضعف بينهما وكذلك العكس، اعتباراً لملابسات الحديث وأحوال المحدثين[1].

دحض النزعة الشكلية في نقد الحديث:

وأما عن علوم المتن فمجردُ استعراض مباحثها يكفي لتفنيد الزعم القائل بهيمنة النزعة الشكلية على نقد الحديث.

فقد ضبطوا علامات الوضع في المتن كالركة في اللفظ وفساد المعنى، والتناقض مع الكتاب أو السنة المتواترة، وموافقة الحديث لمذهب الراوي أو اشتماله على مجازفات أو مبالغات، بحيث أكسبتهم المهارة في دراسة حديث رسول الله ﷺ، والتحري الشرعي لما قاله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، ملكةً عظيمة وفراسة فذة في معرفة ما هو من كلامه ﷺ، وما ليس منه.

وفي هذا يقول الربيع بن خيثم التابعي الجليل ـ أحد أصحاب ابن مسعود ـ: "إن من الحديث حديثا له ضوء كضوء النهار نعرفه به، وإن من الحديث حديثا له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها". وقول ابن الجوزي: "ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول، فأعلم أنه موضوع"[2].

إلى جانب ما يبحث في غريب الحديث، وأسباب وروده، وفي ناسخه

(١) عتر: منهج النقد، ص ٣١٩.

(٢) ذكره محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، ص٤٣٦-٤٣٧.

ومنسوخه، ومختلفه ومستشكله، ومعرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد، وزيادات الثقات وحكمها، والمعلل والمضطرب والمدرج والمقلوب والموضوع وغيره، مما ألف فيه أولو العلم والاختصاص شتى المصنفات.

قال الذهبي في تذكرة الحفاظ:

"أظهر بعض اليهود كتابا بإسقاط النبي ﷺ الجزية عن الخيابرة وفيه شهادة الصحابة، فعرضه الوزير على أبي بكر "الخطيب البغدادي" فقال: هذا مزور! قيل: من أين قلت هذا؟ قال: فيه شهادة معاوية وهو أسلم عام الفتح بعد خيبر، وفيه شهادة سعد بن معاذ، ومات قبل خيبر بسنتين".

ويعلق د. نور الدين عتر بعد إيراده هذه الواقعة اللطيفة ذات الدلالة المهمة على تهافت جولد سيهر بقوله: "وها نحن نجعل هذه التجربة التي خاضها أجداد تسيهر من قبل، هدية لوليه تعبيرا عن "الموقف البارد الذي يزعمه في حق النقاد المسلمين"[(١)].

٦ـ القول بنسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية:

وهناك أقلام استشراقية تشيع فكرة خاطئة أخرى تعزو نشأة الأحاديث إلى الفرق الإسلامية، وأنها نتاج البيئة التي أفرزتها في إطار خطة الانتقاص من نبويتها ومنهج تعطيل القول بطابعها التشريعي، وإبطال حرمتها القانونية وقداستها السماوية.

ولو أنها نسبت إليها الوضع بسبب ما كانت تعكسه الصراعات الفكرية والسياسية بين الأحزاب المختلفة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، لكان الأدعاء أصوب بكثير على تحفظ.

---

(١) عتر: منهج النقد، ٤٧٥.

أ ـ أسباب الخلاف في اختلاف الفقاهات:

ونحن نعلم أن قيام المذاهب وتعدد الفرق الإسلامية بعد مضي القرن الهجري الأول إنما هو في الواقع أثر للكتاب والسنة ولمدارس الصحابة في فهم هذين المصدرين(١). وأن أسباب الخلاف لا تعود إلى مجرد غيبة حديث أو إلى ورود رواية مختلفة عن هذا الفقيه أو ذاك. وإنما تعزى في الحقيقة إلى اختلاف الفقاهات والأفهام في ما يتصل بطبيعة المسائل الاجتهادية كما اقتضت سنة الله في الناس(٢).

ولو صح أن الفرق الإسلامية هي التي أدت إلى إنشاء الأحاديث لما بقي معنى للتحري سندا ومتنا، ولما نشأ علم الرجال وعلوم الحديث المختلفة.

ومعلوم أن الإسناد ينتهي إلى الرسول ﷺ، لا إلى الصحابة أو التابعين، ولا إلى الفقهاء أو أئمة المذاهب والفرق.

ومن قبيل اتهام المذاهب الفقهية بوضع الأسانيد، اتهام الفرق الإسلامية بإنشاء الحديث ابتداء.

وإذا سلمنا بأنه كان للعصبية المذهبية بوجه عام دور في إنماء الوضع فغير معقول أن نجاري الزاعمين بدورها الرئيسي في إنشاء الحديث أصلا. لأن خفاء بعض الأحاديث أو اختلاف بعضها الآخر، يدل دلالة واضحة على يد الأحزاب وأفاعيل الفرق فيها لأغراضها الخاصة، ولا يشير بالمرة إلى النشأة الأولى للأحاديث، ولا يلوح بالتهمة في الوضع إلى حفاظ الحديث أو إلى الفقهاء أي تلويح.

(١) السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص١٩٧.

(٢) عتر: منهج النقد، ٤٦٢.

ب ـ استغلال ما أسقطه التحري:

أما ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أغلب الأحاديث النبوية من وضع العلماء في القرنين الأول والثاني الهجريين، فلايبعد أنهم اتكؤوا فيه على رد المحدثين لبعض أحاديث الصالحين تحريا للمنخول منها ونفيًا للدخيل عنها، وإبطالا لحديث "سيكثر التحديث عني فمن حدثكم بحديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فهو مني قلته أو لم أقله" وهو من وضع الزنادقة بإجماع أئمة الحديث لترويج الموضوعات عند العوام والجهلة(١).

وقصارى القول: أنه كان أحرى بهم وأنصف وألصق بالواقع وأثبت للموضوعية، بل وأقرب إلى الحقائق التاريخية، أن يعزوا، على الأقل، بعض الموضوعات إلى بعض الفرق، لا أن ينسبوا إليها نشأة الأحاديث أصلا.

٧ـ الخلط بين تدوين الحديث وتصنيفه:

ويضرب الجدل أطنابه هنا بغير علم عندما يخوض أصحابه في الخلط بين تدوين الحديث وتصنيفه، وذلك لعدم الوقوف على جملة من المعطيات العلمية والتاريخية التي من شأنها أن تزيح الغشاوة عن الرؤية الموضوعية السليمة لمسألة التدوين، بحيث يتسنى للباحث الفَهْمُ الصحيح لأسباب تأخر التدوين، والتمييز بين التدوين الرسمي والتدوين الفردي والتبين من بدء حركته والالتفات إلى مقاصد النهي والإباحة في كتابة الحديث، والإلمام أيضا بأطوارها ودواعيها.

أـ أسباب تأخير التدوين:

ولئن تأخر التدوين، فإن مرد ذلك ليس كما تعودنا أن نقرأه فيما شاع عن المستشرقين، بل ما روجه كثير غيرهم، للأسباب التقليدية: من تفشي الأمية في

(١) أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص٣١٤.

العرب، وندرة وسائل الـكتابة، وقلة الكتاب وسوء كـتابتهم[1] وإن هم اتكؤوا في هذا على بعض النصـوص والحوادث التي تؤكد هذا الزعم وتغلو فـيه، من قبيل: "إنا نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"[2] الخ. .

وإلا فكيف سمحت الظروف والملابسات نفسها، بل والأدوات والإمكانيات عينها بكتابة الوحي وحالت دون تدوين الحـديث؟ وإذا كان الوحي متقدما على الحديث من حـيث الترتيب الزمني والأهميـة وتاريخ كتابتـه، فإن هذا كله من شأنه أن يمهد السبيل إلى التخفيف من معضلة كتابة الحديث، لا سيما بعد سبق التجربة وتحصيلها في التحرير والجمع والتدوين.

بالإضافة إلى ما ثبت من وجود عدد لا يستهان به ممن كانوا يحسنون الكتابة والقراءة بحكم المناخ العلمي المقدس الذي جاء الإسـلام يدشن به العهد الجديد للبشرية جمـعاء، معضودا بجهود المعلم الأول ﷺ، في نـشر العلم، وتشجيع حركة التعـليم والترغيب فيه. ومن عظيم الأسرار القـدسية، ومن أبلغ مظاهر التحدي أن تشرف الأمية المعجزة على محاربة أمية الجهالة العاجزة، انطلاقا من ﴿إقـرأ باسم ربك الذي خلق﴾ و﴿ن. والقلم ومـا يسطرون﴾ ومـرورا بفـدية أسرى غـزوة بدر الكبرى أنفـسهم مقـابل تعليم عشرة من الأمـيين في المدينة، وانتهـاء بما رواه البخاري عن ابن عـباس "لما اشـتد بالنبي ﷺ وجعـه، قال: ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعـده. . . .الحديث". وكان من نتيجة ذلك أن أصبح المتعلمون من المسلمين وأبنائهم يـعدون بالألوف بعد ما كانوا لا يتجاوزون العشرات[3].

(١) عجاج: أصول الحديث، ص١٤٦.

(٢) مسلم: الصحيح، كتاب الصيام، ص٧٦١.

(٣) هاشم معروف الحسني: دراسات في الحديث والمحدثين، ص١٩.

ناهيك عن كتاب الوحي الذين كان عددهم يربو على الأربعين[١]، وإمكانية إثبات الكتابة عند العرب قبيل الإسلام علميًا وتاريخيًا وأثريًا ولكن دون مغالاة وتزيد. وإنما هناك مرويات تعزو تأخير التدوين تارة إلى الرسول نفسه ﷺ، وتارة إلى الخليفة الثاني الذي عرف بمعارضته الشديدة لفكرة التدوين، وتوعده بالعقاب عليها.

ب ـ كتابة الحديث بين النهي والإباحة:

فأما ما ورد من الروايات في الكراهية أو النهي عن الكتابة فيكون بسبب الخشية من الخلط بكتاب الله، أو المضاهاة به، ومخافة الالتباس، لا سيما إذا اجتمع القرآن بالحديث في صحيفة واحدة، ولئلا يشتغل الناس عن القرآن بما سواه.

وعلى الرغم من أن النهي لم يكن عاما، بدليل الإذن لبعضهم كعبدالله بن عمرو بن العاص، وأنه يكون ﷺ، "أراد أن يحفظ المسلمون القرآن في صدورهم وعلى الألواح والصحف والعظام توكيدا لحفظه، وترك الحديث للممارسة العملية"[٢] تقليدا واتباعا، فإنه لا يسعنا أن نجاري هذا الرأي فنكتفي في تفسير النهي بدافع الحرص على كتاب الله وحسب، ونتغاضى عن اتساع المجال للكذابين والوضاعين وذوي الأهواء والمطامع، بالإضافة إلى ما ضاع من الأحاديث بسبب الحروب والغزوات التي فتكت بالصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ[٣] علما بأن الفوارق كثيرة واضحة بين الأساليب آنذاك: قرآنا وحديثًا وشعراً جاهليا بل وأدبا إسلاميا ناشئا.

(١) عجاج: أصول الحديث، ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٢.

(٣) الحسني: دراسات في الحديث والمحدثين، ص٢٢و٢٣.

وما كان يضير " التفرغ إلى جمع الحديث وتدوينه بعد تدوين القرآن الكريم والتثبت من إحصائه في مجموعة واحدة، بواسطة لجنة مختارة من الأمناء المعروفين بالوثاقة والاستقامة، ولو فعلوا ذلك لقطعوا الطريق على كل أفاك أثيم، وعلى المرتزقة الذين شوهوا معالم السنة، وطمسوا من أضوائها النيرة، وألصقوا فيها من الموضوعات التي جرت على المسلمين أسوأ أنواع البلاء، ومزقتهم شيعا وأحزابا "[١].

وأما ما جاء في الإباحة والسماح بالكتابة فإنه لم يرد كذلك على الإطلاق، وإنما كان في حالات خاصة بدءًا بما أخرجه الترمذي من طريق أبي هريرة من قوله ﷺ لرجل من الأنصار كان يشهد حديث رسول الله ﷺ، فلا يحفظه: «استعن على حفظك بيمينك». أو لما فتح الله على رسول الله، مكة، قام الرسول ﷺ، وخطب في الناس، فقام رجل من أهل اليمن يقال له: أبو شاه، فقال يا رسول الله، اكتبوا لي، فقال: (اكتبوا لأبي شاه)[٢] إلا أن ما يرويه أنس بن مالك من قوله ﷺ: «قيدوا العلم بالكتابة»[٣] يحمل على العموم.

ولذلك حاول العلماء التوفيق بين الكراهية والإباحة على أقوال ملخصها أنه بعد معرفة القرآن معرفة جيدة، وبعد التمكن من تمييزه من الحديث الشريف، وزوال دواعي الخوف من اللبس والاشتباه، نسخ الحكم الذي كان مترتبا عليه وصار الأمر إلى الجواز[٤].

(١) الحسني: دراسات في الحديث والمحدثين، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) عجاج: أصول الحديث، ص ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٠.

ج ـ بدء حركة التدوين:

ولما كان أمر الكتابة هذا، معلقًا تشريعيًا وسياسيًا، بين الإحجام والتردد تارة، وبين التجويز والنهي تارة أخرى، ولما كانت علة الكراهية قائمة لفترة طويلة دون زوال، وخيف خلالها على ذهاب حَمَلَة الحديث من الصحابة والتابعين، وعلى نشوء أجيال جديدة قد تختلط فيها الأنساب والفهوم، ويعتورها ضعف في الحفظ، وقلة في الضبط، وبدء في بروز الوضع، مست الحاجة إلى ضرورة التدوين وائتلفت الدواعي إلى تقييد الحديث.

د ـ التدوين الفردي والتدوين الرسمي:

لكن المتتبع الفاحص للآثار التي تعرضت لقضية التدوين، والمستعرض لجملة الآراء المتعلقة بها، يعن له أن مصدر الاختلاف الظاهر إنما يعود في الغالب إلى عدم الضبط في استعمال المصطلحات، مما استتبع خلطا كبيرا في مراحل التدوين وأنواعه، أدى بالبعض ـ بقطع النظر عن الدوافع الخبيثة، وسواء في ذلك المؤلفون المسلمون أو المستشرقون ـ إلى تأخير تأريخه عن بداياته الأولى زمناً يراوح بين القرنين والثلاثة. وغير خاف ما لهذا الإقصاء الزمني من تنشيط المغامز في أصالة الحديث ومصداقيته التاريخية.

من هذه المصطلحات ما يبدو في ظن بعض الأقلام مترادفا كالتدوين والكتابة والتصنيف والتنقيح والجمع.

وتجلية للفروق بينها نحاول في إلمامة سريعة الوقوف بالترتيب على معانيها، والتبين من أثر ذلك في تقدم التدوين وتأخيره.

١) الجمع: ويراد به ضم الأحاديث في صحف خاصة دون أن تتداول بين الناس. وقد مر بنا ما يؤيده من إذنه ﷺ، في مورد الإباحة. وعليه فالجمع

يؤرخ منذ عهد الرسول ﷺ وبحضوره وعلمه. ويشمل المعاهدات والوثائق السياسية[1] والرسائل والعهود وما إلى ذلك.

٢) التدوين:

ويقصد به قيد الأحاديث في دواوين أو مدونات حديثية وتحريرها في كراريس ودفاتر. وهو على نمطين: عام وخاص، وعلى مستويين: رسمي وفردي.

٣) الكتابة:

وهي تخصيص في التدوين بحيث تكون مرجعًا يُتداول، إلا أنها لا تفيد ترتيبًا في الحديث ولا تبويبًا.

٤) التصنيف:

ويعني بداية ترتيب الأحاديث على الأبواب وظهور المصنف الجامع أو المجموع.

٥) التنقيح:

ويرادف تخليص الحديث من شوائب الوضع، وإفراده عن علائق الرأي، وتمحيصه من زوائد المتقولين وعوارض الهوى والسهو. وسائر ما استلزم قيام علوم الحديث على نحوٍ فريدٍ متميزٍ يُعد بحق مفخرة عظيمة لعبقرية أمة هذا النبي الأمي ﷺ.

ي ـ جدول تلخيص:

ولعلنا نبصر على هذا النحو مخرجا سليما من صنوف الخبط والخلط

(١) وقد عني محمد حميد الله الحيدرآبادي بجمعها في مجموعة تحمل هذا العنوان وقدمها في رسالة لنيل الدكتوراه.

الاصطلاحيين إلى ضبط دقـيق أوفق للمراحل التى مرت بها عـملية ما اصطُلِح عليه عموما بـ"التدوين" في مقتضب الجدول التالي:

نوعية الحركة	التحديد الزمني	الملاحظــة
١) الجمع	منذ عصر النبوة	
٢) التدوين	منذ إمارة عبد العزيز بن مروان على مصر (٦٥ـ٨٥هـ) ترجيـحـا[١] أي في الربع الأخير من القرن الهجري الأول، إلى بداية الربع الأول من القرن الهجري الثاني[٢]	أول من أمر بالتدوين قبل دعوة ابنه عمـر، وبهذا يرد على زعـم جولد سيـهر من أنه لا تدوين قـبل القرن الثالث الهجري.
٣) الكتابة	منذ القرن الهجري الثاني[٣] إلى منتصفه	ويغطي عـصـر الصـحـابة وأوائل التابعين.
٤) التصنيف	منذ ١٢٥هـ إلى نهـاية القـرن الهجـري الثاني.	وقــد رتبت الأحـــاديـث وفق مضـمونهـا في أبواب مذ ذاك، ثم وفق أسـماء الـصحـابة في نهـاية القرن الهجري الثاني.
٥) التنقيح	في القرن الهجري الثالث.	وقد أرخـه جولد سيـهر بعد وقـته الحقيقي بمئة عام[٤]. وهو ما أطلق عليـه عـصـر السنة الذهبي وفـيـه دونت الكتب الستة[٥].

(١) عجاج: أصول الحديث، ص٢٨٨: عن الليث بن سعد قال: حدثني يزيد بن أبي حبيب أن عبدالعزيز ابن مروان كـتب إلى كثيـر بن مرة الحضـرمي ـ وكان قد أدرك بحـمص سبعين بدريا من أصـحاب رسول الله ﷺ ـ قال ليث: وكـان يسمي الجند المقدم، قال: فكتب إليـه أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من أحاديثهم إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا.

(٢) طبقات ابن سعد نقلا عن سزكين، ص١١٩.

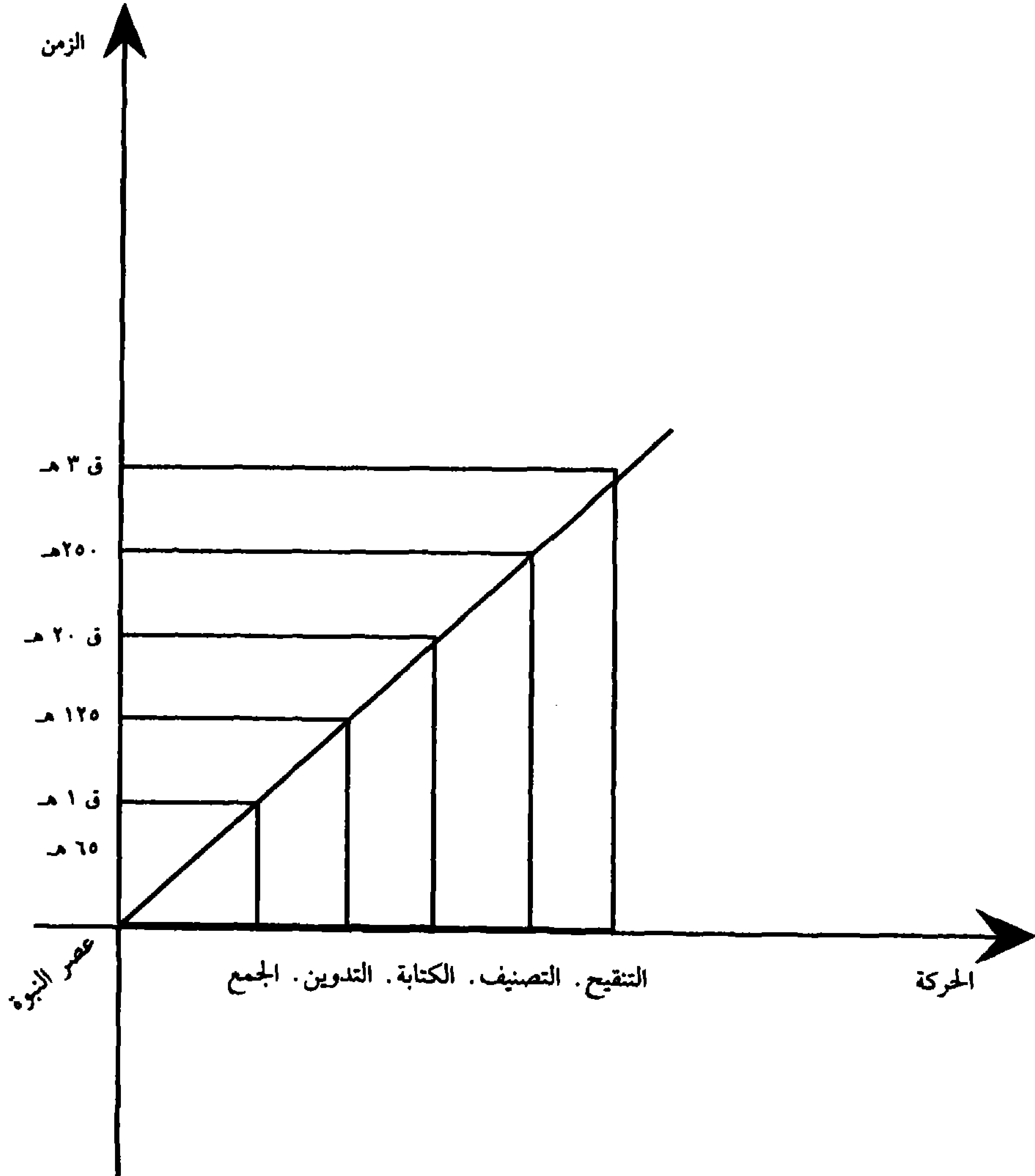
(٣) عتر: منهج النقد، ص٤٥

(٤) سزكين: ص١٢٢.

(٥) العمري: ص ٢٣٤.

هـ ـ الرسم البياني لحركة التدوين:

وبالإمكان رسم الخط البياني التالي وفق الجدول السابق:



و- الإشراف الرسمي رديف التدوين الشخصي:

بقي أن نوضح ما المقصود بالتدوين الرسمي؟

إنه يتمثل في تبني الدولة الإشراف على تدوين الحديث، وقيام أولي الأمر بإيداعه في الصحف والكراريس خشية اندراس السنة وتسرب الوضع إليها، كأمر عمر بن عبد العزيز "بجمعها على أيدي كبار العلماء التابعين، وأمْر المسؤولين في مختلف أقاليم الدولة الإسلامية بالاعتناء بالحديث الشريف، وتشجيع العلماء على عقد حلقات دراسته في المساجد. ."[1].

وإن كان الترجيح في السبق بعد التحقيق يعود إلى والده، أمير مصر، عبدالعزيز بن مروان (ت سنة ٨٥هـ) كما أسلفنا عن الخبر الوارد في طبقات ابن سعد.

وليس معنى هذا أن أمر الخليفة الخامس الراشد كان تأريخًا مطلقًا لبداية التدوين، وإنما لتداوله العام حتى لا يكون خاصًا، مقصورًا على صاحبه.

وأما التدوين الشخصي، "فقد وقع فعلا في عهد الرسول ﷺ، وفي عهد الصحابة والتابعين، ولم تبق السنة مهملة طوال القرن الأول إلى عهد عمر بن عبد العزيز"[2] وكثيرون أولئك الذين انبروا إلى الجمع الفردي والتدوين الخاص في صندوق له حلق أو مصحف له أزرار[3] بدافع الحرص على حديث رسول الله ﷺ.

(١) عجاج: أصول الحديث، ص١٨٦.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٠٨.

٨ـ القول ببقاء الحديث مئتي سنة دون كتابة:

وهذا زعم آخر لا يقوم به دليل، لا سيما بعد ما تأكد لدينا مما سقناه آنفا، وبملاحظة ما جاء في الجدول التلخيصي من تحديد زمني دقيق لمختلف أدوار النشاط التدويني، فإنه بوسعنا أن نقول إنه قد تأيد لدينا أن جميع أطوار التدوين، بما في ذلك الجمع والكتابة، بل والتصنيف على النحو الذي مر معنا من الضبط الاصطلاحي، قد انطلقت وتحققت قبل مضي الفترة المزعومة، كما أن البحث عن الإسناد لم ينتظر مئتي سنة، بل فتِش عنه منذ أن وقعت الفتنة سنة ٣٥هـ، كما بيناه سالفا، صيانةً للحديث من الدس"(١) وتحريراً له من قيود رواية المبتدعة والمجروحين.

٩ـ دعوى تأخر تدوين الحديث عن تدوين الفقه:

وإذا تحصل، مما تقدم، مدى ما حظي به الحديث من تدوين ونشر وبلاغ منذ عهده ﷺ، مرورا بطَوْرَي الصحابة والتابعين، وأنه لم يدون خلالهما فقه ولم تأخذ الأحكام" صبغة علمية، بل كانت مجرّد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تُسَمَ هذه المجموعة علم الفقه، ولم يُسَم رجالها من الصحابة الفقهاء"(٢). وأن أول ما دُون كان موطأ الإمام مالك بن أنس بناء على طلب الخليفة المنصور(٣)، وأول رسالة أصولية ما دونه الإمام محمد بن إدريس الشافعي. وإذا اعتبرنا أن الخلاف بين الفقهاء إنما كان قائما بسبب شروط قبول الحديث ومصطلحه على الأقوى، وأن مرده إلى أمور جوهرية تتعلق بطبيعة المسائل الاجتهادية(٤).

(١) عتر: منهج النقد، ص٤٦٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص١٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٦.

(٤) عتر: منهج النقد، ص ٤٦٢.

ثم إذا ثبت أن هذا الخلاف كان سببا من أسباب اختلاف المذاهب[1]، وأن "من العوامل التي أعانت القوم على تكوين المذاهب الفقهية تدوين القرآن والسنة[2]، كنا في غنية عن بيان بطلان هذه الشبهة التي لا تخلو من النيل من المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، فتحاول في غير ما فلاحٍ تصويرهُ على أنه جاء ثمرة لانتشار المذاهب، ونتيجة للانقسامات السياسية، وانعكاسًا لشتى الخلافات، ومادة لضروب الاختراع والاختلاف.

التداعي المنهجي للنزعة الجدلية:

يتحصل مما تقدم أن النزعة الجدلية المتأصلة في فريق هائل من المستشرقين، لا تعني، في منطق هؤلاء، أسلوبا من أساليب المناظرة التي تطرح وجهات نظر متباينة في ميدان البحث والجدل ابتغاء التوصل إلى إقرار ما في الاتجاه النقيض من ضعف أو خطأ على ضوء المسلمات العلمية.

وإنما رأيناها ترادف في خطواتهم "المنهجية" الانغلاق المطبق دون مصادر المعرفة الحقيقية للمعطيات الإسلامية، لتقع بعد ذلك في مزالق الخلط باتباع الظن والأفكار الجاهزة.

وإذ تتنازل هذه الجدلية عن الروح العلمية، حيث لا برهان قائمٌ ولا نص موثوق، وإذ تجافي الموضوعية باقتفاء أثر الخيال المبتذل والتوهمات المَرَضِية[3] وإذ تتنافى والإنصاف ولا تتخطى الحقائق ولا المقررات العلمية والتاريخية الثابتة، فإنها لا تملك إلا أن تتردى في هوة سحيقة من السفسطة والإسفاف،

(١) صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص١٧٣.

(٢) صبحي الصالح: معالم الشريعة الإسلامية، ص١٤.

(٣) أما نفسيًا فالاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا): انظر: إدوارد سعيد: الاستشراق، ص١٠٠.

ويتهافت منهجـها هذا في العقم تحت أسر الذاتية والتحـيز اللذين يعكسان في الواقع نفـسيـة الغرب ذاته تجـاه الإسلام والمـسلمين، والتي تعود إلى عـوامل تاريخية معروفة.

وأظهر مـا يتجلى هذا التـداعي المنهجي لهـذه النزعة الجـدلية العـقيم، في الإصرار على رفض الظاهرة الغيبية وتفسيرها تفسيرات مخلة، ومحاولة تدجين ظاهرة الوحي وعقلنته بحيث تسدد ضرباتها لمصـدريته الإلهية كي يسهل وصمه بالآدمية، وإحاطة القرآن الكريم بالفهم المغلوط وسيلٍ من الشبهات والافتراءات لأنهم علموا أن هلهلة مسألة الوحي فيها إخلال كبير بفهم الإسلام كله.

ولذا صوروه على أنه مـزيج منتحل أو إبداع فني . . . وكـذا فعلوا بظاهرة النـبوة تقـويـضا لها باعتـبارهـا الأساس الثـاني في هيكل الإسلام. فتعـرضوا للنبي ﷺ برفض نبـوته نيلا من شخـصه وسـيكولوجيتـه ومعصـوميـته بإثارة الشكوك والتلفيقات تارة، وتصنيفه من بين العظماء والعباقرة والقادة في أحسن الأحوال، سلبًا لنبويته دائمًا، تارة أخرى.

وتناولوا الرسالة بفنون الانتقـاص حيث قالوا، محتضنين التـأويلات الغربية والتحريفات القديمة والحديثـة كافة بالحتمية التاريخية والاجتماعـية للتغيير الذي جاء به الإسلام.

ثم انهالوا تِباعًا على الحديث الشريف يجردونه من مصدريته العلوية، وقاموا بتنزيله على الوضع فيه شكلا ومضمونًا، ورفعًا لقداسته وبُعدِه التعبدي، فسروا تشريعـيته بأنها غـير ربانية ولا قـرآنية، بل هي - في زعمـهم - وليدة الظروف والملابسات. وقالوا في الحديث الشريف بالمشافهة لتأصيل التدليس فيه والدس، وعدم قيده باللفظ النبوي، وإشـاعة لعموميته، بل وقولا باختـراعه متحررًا من

الضوابط توصلا إلى (تفهيه) مصداقيته التاريخية والعلمية.

وحيـال هذا التبيغ الضاري وغـياب التحـقيق العلمي النزيه وانتفـاء الجدال المثمـر، لم يكن بوسعنا أن نـفعل أكثـر من إماطة سـجوف الظلمـة من حول الحقيقة التي دبروا لاغتيالهـا شتى المناهج والأساليب الملتوية، والتي تبين علميًا أنها لا تصمد بحال أمام المنطق السليم والأدلة الصحيحة.

الباب الخامس

منهج التمجيد

الفصل الأول
الاتجاه التقريظي
أو الأبولوجيا

أولاً: المنزع التقريظي:

التقريظ: نزعة إنسانية شريفة في حد ذاتها، تنم من الناحية الفلسفية عن مطلب مثالي يهفو من خلاله الإنسان إلى تحقيق ما يصبو إليه مما جاء في موضوع التقريظ من شبه أو تناظر أو توافق، منسجمًا مع توقانه النفسي أو تطلعه الثقافي والحضاري...

وهو من الوجهة الأخلاقية فضيلة دالة على طيب العنصر الداخلي في الإنسان، تجد تعبيرها في الثناء والتمجيد والود والاعتراف بالجميل، بل وفي الدفاع والحماية من المآخذ والمثالب، وأيضا في المفاخرة...

وتظل هذه المنقبة محتفظة بقيمتها المعنوية ما دامت متسمةً بالواقعية، متحلية بالموضوعية. أي ما لم تتناف والمعايير العلمية، بحيث تقتصر، فيما إذا انتُحِلت منهجًا للبحث، على الجانب الوصفي في غير ما إفراط أو تفريط، وتكون بالأخص بمنأى عن المداخلة الإيديولوجية، وبعيدة عن الاعتبارات السياسية بمفهومها اليوم، وذلك من أجل أن تَسلَمَ للتقريظ خلقيًا وعلميًا قيمتُه الأصلية المعتبرة، وإلا انقلب وسيلة إلى التغرير والخداع والزور، وهي صفات غير أخلاقية، وطريقة للمغالطة والإيهام والاختراع، وهي محاولة غير منهجية ولا علمية.

وإذا كان الإسلام يحبذ المدح دون رياء، بما هو قيمة ذاتية تحمل على التنافس في الخير، فهو ينعَى، في الوقت نفسه، على تحوله أداة للشهرة الكاذبة أو للافتراء، أو أن يصير صنعة للمجازفة بالكلام أو ذريعة للكسب أو أن يكون غاية للمكانة والزلفَى.

ولذا كان جزاء المداحين بهذا المعنى الوصولي المنحط، أن أمر الرَّسول ﷺ، أن نحثو التراب في وجوههم(١).

١ـ المذهب التقريظي، أو الأبولوجيا:

وفي ميدان الاستشراق إذْ تغلب النزعة المديحية لدى ثلة من المستشرقين، ولدى بعض علماء الغرب من ذوي الاهتـمام بثقافات الشرق وحضـاراته أيضًا، لأسباب وعوامل مختلفة، فإنها تتجذر في ما نسميه بالمذهب التقريظي (apologisme).

ويرادف التـقريظ في الاتجـاه العام تعـاطف هذا النوع من الاسـتشـراق مع الإسلام: تاريخًا وحضارة وعلومًا وإنتاجًا فكريًا ثرًا.

كما يـنظر إلى الدين الإسلامي نظرةَ إكبارٍ مـقارنًا بغيره، ويملـؤه الإعجاب بقيـمه الحيوية الفـاعلة والتقدير لتمـاشيه مع متطلبـات العصر، وما يلبـيه من حاجات الإنسان والمجتمع بكل مرونة وتوازن، ولقدرته الفائقة على تجنيد الفرد والجماعات من أجل البناء والفعل الحضاري والخير العميم.

٢ـ الابولوجيا الاستشراقية:

لكن هل التـقريظ في منظور الاسـتشراق هو مـجرد امـتداح، أو هو أدب يفرضـه حسن المعاشـرة، أو علاقة ذات مـيزة خاصـة في التعـامل مع الشرق الإسلامي؟ أو أنه يذهب إلى حدِ الإطراء والتمجـيد لماض تليد عرفه الإسلام؟ أم أن النشـوة قد تجيش ويزداد الـتعلق والهـيام بهذا المـرتع الخصب للحـضارة العالمية إلى مدى الفخر والاعتزاز؟ أم ماذا؟

من البين أن المستشـرقين كافة لا يمتدحون الإسـلام؛ فالذين لا ينزعون هذا

(١) "عن المقداد بن عمرو، قال: أمرنا رسول الله ﷺ، أن نحثو، في وجوه المداحين، التراب".

انظر: سنن ابن ماجه: كتاب الأدب، باب المدح، ج٢/ ص١٢٣٢.

المنزع، باعتباره مفتقرا إلى الموضوعية، ولكونه تعوزه الناحية النقدية، قوم لا حصر لهم.

ولكن ماذا تعني لديهم هذه الموضوعية يا ترى إن لم تكن قذفا مسلطًا وتنكرًا مقصودًا؟ وهذا النقد الذي يزعمون وتتضمنه مؤلفاتهم، ألا يستهدف التخريب والهدم؟ ألا يتحول في الأخير إلى ضرب من الخبال؟

وعلى أي حال، فإن الأدلة على ذلك قائمة متوافرة. تمنحها لنا بسهولة تجديفاتهم الخاطئة والمشوبة أحيانا كثيرة بالهوى والتحيز والسير في ركاب مخطط مبيَت.

٣ـ نظرة المسلمين إلى التقريظ:

إن نظرة المسلمين إلى الاستشراق التقريظي نظرة متباينة، ففي حين أنه يحظى بإعجاب بعضهم لوشيحة معينة، أو لجاذبية ما، كأن تكون تَلْمذةً للمستشرقين الذين آنسوا منهم هذا الجذب، أو تكون تلقيًا من وعاء التكوين المعرفي الغربي، أو لسذاجة ناتجة عن ثقافة بسيطة جدا، يقف منه فريق آخر موقف الحذر والحيطة والاحتراز، وربما الرفض والامتعاض لما سنبينه فيما بعد.

غير أن الموقف العدل، سواء في رأينا أو من وجهة نظر المنصف، يتمثَلُ في الحد الوسط، بين غياب تام للتحفظ وارتياب مفرط في الإنتاج التقريظي.

لكن هذا الاتجاه ليس مقصورا على بعض المستشرقين أو وقفا على بعض علماء الغرب فحسب، بل هناك مؤلفون ومثقفون من الشرق يتبنونه وينحون هذا المنحى في الامتداح.

٤ـ أنماط التقريظ:

وعليه، فإذا نحن رحنا نستقي مرامي هذا التقريظ، أو رحنا نتلمس خصائصه، لوجدناها كذلك على ضربين، تبعًا لما يتسم به التقريظ الشرقي

والتقريظ الغربي.

نقول هذا وفي حسباننا أن التقريظ أنماط:

فمنه الإيجابي ومنه السلبي، ومنه الحقيقي ومنه الخيالي، وفيه الصادق وفيه الكاذب، وفيه الحضاري البناء وفيه الاستعماري الهدام، ومنه أيضا التقويمي أو التقديري الإعجابي ومنه الاستغفالي الإغرائي.

وهناك التقريظ النزيه والفعال وهناك التقريظ الماكر الاحتيالي الذي يثير الانبهار ويبطن المخاتلة، وهناك أهداف ظاهرة فيه وأخرى خفية، وهناك تركيز على جوانب معينة دون أخرى، خصوصًا إذا تلون هذا الاتجاه بتيارات فكرية، يجدر بنا أن نتعرض إليها في حينها.

ثانيا: المذهب التقريظي الشرقي:

١ـ الخلفية التاريخية:

لعلنا لا نستكمل النظر في خصائص التقريظ الشرقي قبل أن نلمّ بحقل الدراسة الذي أملاه، وإلا كانت الإحاطة مبتورة دون تفهم الوضعية التي انطلق منها أولا، والعوامل الباعثة على ظهوره ثانيًا.

وهل كان نشؤوه ضروريًا في مرحلة معينة ولماذا؟ وما تفسير ذلك كله ياترى؟

وبالفعل، فعندما نتأمل في حصيلة الإنتاج الفكري والأدبي الإسلامي بشكل عام بالنسبة إلى القرنين الماضيين، بالأخص بكونهما متزامنين مع الحملات الاستعمارية ضد الشرق، وتأريخًا للاحتلال الغربي للبلاد العربية والإسلامية، ولكون الاستشراق استعاد نشاطه ووظيفته من موقع القوة وفي خدمة السلطة المحتلة آنذاك، بالاشتراك مع مؤسسات التبشير الآخذة في التوغل والانتشار،

نجده يصدر في مرحلة أولى عن وضـعية نفسية وتاريخية مغـلوبة أمام استعلاء الغرب بمدنيته الزاحفـة، واكتشافاته المتتالية الرائعـة، وقد جاء يستوطن وينهب ويحتل بدعـوى التحضيـر والتمدين والتعليم، وبتـعبير آخـر من أجل خلاص الإنسان العربي والآسيوي والإفريقي وانتشال المسلم من التخلف "الحضاري".

٢ـ الطابع الدفاعي:

ولما كانت أدوات هذا "الانتشـال المزعوم" من استشراق عدائي مـهما تلون وتفنن، واستعمار استغلالي وحشي، واحتلال استيطاني، وتبشير صليبي ماكر، تبدو في خطابها الرسمي متحمسة، وفي دعاياتها العريضة واعدة، وفي واقعها تطويقيـة توسعية، فـضلا عما يحـز في النفس بعد الخروج من طور الحـضارة الإسلامـية، جاء التـأليف الأدبي والإنتاج الفكري لمسلـمي ما بعد الحـضارة، بتعبـير مالك بن نبي، يحمـلان طابعًا دفاعيًا وتبـريريًا، ويعربان عن حنين إلى ماضٍ بأمجاده وعبقرياته. فكان الحلم تراجعـيًا وفي اليقظة، تعويضًا عن العجز الراهن، ومفاخرة لتغطية القصور الراكد.

فالسمة الأساسية للتقـريظ الشرقي كانت تتمثل حينئذ، في رد الفعل الأدبي والفكري ضد الهجوم الغـربي ومطاردته "بصواريخ أدبية"[(١)] من ناحية، وفي مقاومةٍ نفسية وفكرية لمركب استعلاء الحضارة الغربية من ناحية أخرى.

٣ـ بين الانتشاء والمحاورة:

وفي مرحلة ثانية، مع انبثـاق حركة اليقظة الإسلامية والدعـوة إلى الجامعة الإسلامية، ومن ثم إلى وحدة العالم الإسلامي نتيجةً لصيحات الإصلاح الديني ـ بالرجـوع إلى الإسلام الأصـيل وحلول روح الدين الواقـعي ثانيـة في قلوب

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي، ص١٥.

المسلمين المحتضرة ـ والتي تنامى معها الوعي السياسي وتنبه بوخزها الضمير الإسلامي، وبدأ يحل معها مفهوم النضال والجهاد محل الروح الانهزامية والأفولية. إلى جانب نكبات عالمية شتى من سقوط الخلافة العثمانية، وتوافد الحركات والأنظمة الهدامة، واندلاع الحربين العالميتين، واحتدام الصراع الفكري وشراسة الامبريالية، دون أن ننسى الوزن الحركي لتنظيم الإخوان المسلمين. بفعل هذه العوامل وغيرها، اصطبغ أدب التمجيد بالحماسة والتحدي، وانتقل من خطاب الانتشاء والمفاخرة إلى خطاب المحاورة والمناقشة. وتفسير ذلك يجليه منطق الاستدلال مثلا على قابلية الإسلام لمواكبة التقدم ومسايرة الحضارة التقانية (التكنولوجية)، وأن أصل الاختراعات والاكتشافات موجود في الإسلام، وأن إبداعات العقل والعلم دلت عليها الآيات القرآنية من قبل والأحاديث. . . وبذلك أيضا نطقت أدبيات الفتاوى ومحاضرات الدعاة والخطباء.

٤ـ تحدي الأفولية:

فكأن التقريظ الشرقي في هذه المرحلة قد تغلب نوعا ما على عقدة الأفولية، وحاول بحماسة ووعي يتفاوتان بحسب استيعاب دواعي اليقظة ووتيرة التحدي الذي يمارسه المستبد الأجنبي، أن يستشرف مستقبلا أفضل وأكثر تفاؤلية.

ونلاحظ من جهة أخرى، أن المنطق الذي كان يسود المذهب التقريظي الشرقي في مرحلته الأولى، كان منطقًا أثريًا ولا نقول "أطلاليًا" من نحو "قفانبك!" ولكن من نحو "ألم نكن؟؟"، وذلك من أجل انتزاع الاعتراف من الغرب. ومنطق "ألم نكن؟" يجيء هنا على خط الأصالة بمثابة إثبات الانتماء أو الانتساب التاريخي إلى حضارة مندثرة، ومجتمع محتضر.

على حين أنه يسير، في مرحلته الثانية، وفق منطق هندسي تخطيطي،

ولسان حاله تسويفي على جديته، يقول: "سوف نكون" بهدف إثبات وجود، واستعراض كمونيات حضارة عائدة، ومجتمع يتأهب للنهوض.

ويتمثل هذا الإثبات الوجودي معنويًا وأدبيًا في مواد البناء الحضاري الأولى من القيم والمثل والمبادئ الأخلاقية، وتبرز في مصطلحات جديدة كالإنية والأصالة وما إلى ذلك.

٥ـ السمة العامة للتيار المعاصر:

وأما السمة العامة للتيار المعاصر للتقريظ الشرقي، على تفاوته في الثورية والمحافظة، فإنه ما زال يتأرجح بين الكينونة الماضية: "ألم نكن؟" وبين الكينونة المستقبلية: "سوف نكون". لا يستطيع بعد، على بعض الاستثناء النوعي، أن يقول: "ها نحن أولاء!!" لأنه ما زال بعيدا عن منطق الصانع، غير ذي فعالية ولا إنتاج حضاري ولا تغيير خصوصي. وإذ يتلكأ العالم الإسلامي الآن في معركة تصحيح المفاهيم في دياره أولا ولنفسه قبل غيره، ويتعثر في الذود عن مصيره المحفوف بمخاطر لم يسبق لها مثيل في استئصال الوجود، من خلال خرائط الصراع الإيديولوجي والتوترات العالمية وتحالف الامبريالية والصهيونية والصليبية الجديدة، لغرب مادي مريض يئن تحت وطء حرب النجوم والبؤس والانتحار، فإنه لا يملك بعد الصياغة العصرية الجديدة لتقديم البديل لنفسه مرة أخرى ابتداء، وأعجز من أن يعرض النموذج الأمثل على الآخرين بغرض "الانتشال الحقيقي" والاقتداء، انتهاء.

وبالإجماع، يتسم المذهب التقريظي الشرقي بالتفسير العاطفي، والميل إلى الخطابة التي ربما قد تتلاءم أحيانا ومحاولة الإقناع أو طمأنة قلوب بعض المؤمنين المترددين الحيارى، أو استلفات الغافلين عن عظمة تاريخ الإسلام وعطاء حضارته الزاهرة.

بيد أن الحذر من التوقان نحو التفخيم المفرط في المفاخرة يجعلنا نشعر بزيف الامتداح، أو كأن الغلو فيه يكسيه طابع الاصطناع فيقلل من قيمته وينتقص من أهمية الخطاب الذي يعرب عنه.

ومنظوراً إليه من الجانب النفسي، فإنه يعبر عن نوع من التعويض عما كانت تستهدفه الهجومات الثالبة والمعادية.

وفي الوقت نفسه، يمثل مسلك التنفيس عن بعض العقد الناجمة في الغالب عن عصور الانحطاط والاستعمار.

وأما من الزاوية العملية فإنه إطلاق تلقائي لرد فعلنا، لاسيما إذا طابقت طموحات المسلمين الذين يطالبون مطالبة متزايدة بالعودة غير المشروطة إلى المصادر الحقيقية للإسلام.

والملاحظ أنها قد تنقلب في إطار سياسةٍ مراوغةٍ إلى وسيلة من الوسائل الصارفة عن الأمر المقصود، دون أن تغير الرنة التقريظية التمجيدية من ذلك، وقد تتجاوز في بعض الأحيان كل حد موزون، تحت تأثير لهب العاطفة في الجماهير، وذلك لكي يبلغ التحذير في الضمائر مداه، وتغشى الضبابية رؤياه.

ثالثا: المذهب التقريظي الغربي:

١ـ بروز الظاهرة:

يعتبر التقريظ الغربي، للوهلة الأولى، كظاهرة إيجابية في تاريخ الاستشراق، وتحولا ذا أهمية بالغة في النظرة الغربية إلى الشرق، لم يعدم أثرا في العلاقات المختلفة بينهما.

فهو لذلك ليس وليد المصادفة، وإنما تدخلت في تكوينه عوامل تاريخية كثيرة، جرت عدة تحولات عميقة في العقلية الغربية، وفي أساليب التفكير

الأوروبي التي كانت سائدة إلى غاية القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، قد أملت سياقًا جديدًا للتعامل مع الشرق الإسلامي. كان الاستشراق في طليعة المجالات الثنائية التي عرفت هذا التطور الذي خفف من حدة التوتر، ومن احتدام الصراع القديم، بل ومن اشتداد المجابهة المفتوحة أحيانًا كثيرة على الصعيدين الفكري والسياسي بين هذين العالمين المتنافسين، واللذين لا يتمايزان بالخصوصيات الجغرافية المتقابلة وحسب، بقدر ما يتباينان، ومن ثم يفترقان في الطرح النوعي للأنموذج الحضاري، علما بأن الفضاء الزمني للصراع الحضاري بين الأنموذجين، الإسلامي والغربي، كان يتحدد وقتها فيما بين خروج الأول من الدورة الحضارية، ودخول الثاني إليها.

لكن الأمر لم يكن يتوقف عند مجرد الدخول أو الخروج، اللذين يحدثان في الإطار التاريخي العادي للتواصل الدوري المستمر، والتعاقب الطبيعي لمسلسل الحضارات.

ذلك أن من الخطأ أن يفسر تعطل الريادة الحضارية للعالم الإسلامي بالانقراض النهائي أو الأفول الحتمي الذي لا رجعة فيه، لأنه يملك عناصر التجدد[1] وإعادة البناء الذاتي، خلافا لسائر الحضارات السابقة.

ولولا هذه الخصيصة لما كان مجال للتصارع والمجابهة من أجل انتزاع البقاء والريادة، ما دامت الحضارات دولا.

غير أن سنة التداول تعمل وحدها على الإطلاق، أي بمعزل عن سنن أخرى، بل إنها تسير في ضوء غائية مشتركة لسنة الاستخلاف.

(١) علي الحجي: أضواء على الحضارة والتراث، ص١٨٢، ١٨٣.

وهذه الحقائق تحظى بمؤيدات من التاريخ[1] وبسند من وحي السماء[1] وبتعضيدات من الواقع؛ ولو كان عَوْدُ الحضارة الإسلامية منذ البدء ميؤوسًا منه لدى الغرب، مزهودًا فيه لدى الشرق، لما قام استشراق ـ وهو إنتاج فكري نقيض، لا مثيل له في تاريخ التراث الإنساني، يجسد موقفًا سلبيًا في مجمله، نحو مد حضاري متعطل يملك أسباب الرجعة ـ ولا نَشَأ تبعا لذلك تمجيد ولا تفريط كتيار عريض يحمل لونًا آخر للمجابهة، أو هو ينتهج أسلوبا جديدا للمسالمة المبطنة في الغالب.

وكأن التقريظ منهاج ظرفي يتوخاه الاستشراق لفتح الحوار بين حضارتين غير متكافئتين، وفي مواقع نفسية وتاريخية متباينة، في مناخ التحولات الفكرية الجذرية التي دشنها عصر التنوير الذي بدأت تسود فيه النزعة العقلية التي آلت بالاستشراق إلى الانفصال النهائي عن اللاهوت ـ فيما يتراءي لمكسيم رودنس ـ لا سيما في انجلترا وفرنسا في غضون القرن الثامن عشر، ودفعت بالبحث العلمي إلى مزيد من التعمق، وإلى الدخول في طور التنظيم[2]، مما أعقب نظرة متفهمة للشرق، واتصالا أوثق وانتشارًا أوسع للرحالين في رحابه.

٢ـ الطابع التمويهي:

إنه ليحدونا حيال هذا التيار شعور بأنه يريد أن يناضل من أجل محاولة إقناع المسلمين بتلك القاعدة الرائجة في علم الكلام من أنه "ليس في الإمكان أحسن مما كان".

---

(1) Cf. R/ Garaudy: **Promesses de l'Islam**, p. 23.

(١) ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ [الأنبياء: ١٠٥]. وأيضا: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ [القصص: ٥].

(٢) تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، ج١/ ص٧٦.

وسبيله إلى ترسيخ ذلك، أن يلقن القدرية. وكي يمنع كل محاولة للنهضة، وشل أي إرادة وتعطيل أي فكرة للتغيير، يكفي أن ينمي في الناس "مذاق الشيء العجيب"، أو يلهمهم الإعجاب بالشيء الغريب، أو أن ينقلهم أيضًا، من المشاكل التي يطرحها الحاضر بكل حدة وحيوية إلى أمجاد الماضي الخلاب وأبهته[١]، بحيث يرمي بهم في أحضان الأحلام البعيدة، وبالتالي يلهيهم عن الاهتمام بصميم الواقع، ويصرفهم عن الانشغال بالأهم.

فضلا عن أن وجهة الأبولوجيا الغربية مشبوهة، بل وليست نزيهة إلا في بعض الأعمال الفردية التي سنشير إلى طرف منها، باعتبار أن امتداح الشرق ليس ناتجًا عن قناعة علمية أو إنصاف وتزكية، وإنما جاء عن ترف وتسلية. وإذا كان "التراث الإسلامي" يشكل في الجوانب الانتقائية منه، وفيما يحلو لهم، موضوعًا للثناء، فذلك ليس من قبيل الإطراء الجاد أو المخلص، وإنما هو، في زعمهم، مَنٌّ منهم[٢].

٣ـ جهود في الميزان:

تأبى الموضوعية والإنصاف أن نغمط بعض المستشرقين، الذين عرفوا بالنزاهة وخدمة الأهداف العلمية وتجلية الحقائق التاريخية، حقهم في تقدير الجهد العلمي المبذول، والميزة الفنية المعتبرة لديهم، في مجالات التحقيق والترجمة والنشر والتأليف، وإبراز جوانب لم تحظ بوافر اهتمام علماء المسلمين.

فلا ندخل عليهم دخول المنكر المعاند الباحث عن المثالب[٣] فنتغاضى عما لهم من إيجابيات تذكر، ولا نركن إليهم ركون الواثق المعتد بكل ما يقولون

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين، ص١٠.

(٢) رودنسن: تراث الإسلام، ج١/ ص٨٠.

(٣) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٥٨.

ويكتبون[1]، فنتجاهل دهاءهم وسلبياتهم.

"وفي الحق: إن كلا من الثناء المطلق والتحامل المطلق يتنافى مع الحقيقة التاريخية التي سجلها هؤلاء المستشرقون فيما قاموا به من أعمال، وما تطرقوا إليه من أبحاث، ونحن من قوم يأمرهم دينهم بالعدل حتى مع أعدائهم: ﴿ولا يجْرِمنكُمْ شنآنُ قوْمٍ علىٰ ألاَّ تعْدلُوا اعْدلُوا هُو أقْربُ للتَّقْوىٰ﴾ [المائدة: ٨]"[2].

ويلاحظ د. زقزوق بحق أنه: "لا ضير إذا اعترف بما لخصمه من مزايا وإيجابيات، إذ إن ذلك ربما يكون حافزًا لنا على النهوض والاستعداد من جديد، وقبول التحدي الذي تفرضه علينا ـ نحن المسلمين ـ ظروف العصر"[3].

(١) كما يذهب العقيقي في تزكيتهم إلى حد المغالاة حين يقول في معرض الحديث عن مميزاتهم الخاصة:
"ونيفت آثار الكثيرين على المئات من أمثال: "إدوارد براون، وأسين بالاثيوس، وبروكلمان، وكراتشكوفسكي، وسارتون، وماسينيون دون أن يسف واحد منهم في واحدة منها، وقد أكبرها العلماء في الشرق والغرب.
انظر: "المستشرقون" ج٣/ ص١٠٦١.

(٢) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص١٥.

(٣) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٥٨.

الفصل الثاني

منهج المنصفين

١ـ معايير الإنصاف:

الإنصاف والنصفة هما الوقوف في نصف الطريق، أي بين التحامل والثناء، بين القدح والمدح، أو بتعبير فقهي: بين التولي والتبري، بمعنى التزام الحد الوسط بين الإفراط والتفريط، دونما انزلاق في محاكمة النوايا إلا عن بينة، أو إصدار أحكام تقييمية، إلا أن تستدعيها الشواهد والدلائل التي نستقيها من أعمالهم وأقوالهم.

وإذا كان من الإجحاف أن نغفل حسنة المسيء في حالة رجحان إساءته، أو أن نذكر سيئة المحسن في غمرة إحسانه، فذلك نقد يقدر بقدره بالنسبة إلى كل مستشرق في كل ما كتب أو قال.

وهو أمر يتطلب جهدًا جهيدًا يفوق الحصر والإحصاء إلا أن يبرمج إنتاج المستشرقين بحذافيره في العقل الالكتروني، ومع ذلك فإننا لا نحسبه مشروعًا هينًا.

"قد يكون من الإنصاف، الاعتراف بالفضل لكل مستشرق بالعمل الذي ينفع، ولكن ذلك لا يخليه من تبعة للإنكار والإساءة وإثارة الشبهة حول ما يختلف فيه مع الإسلام من وجهة نظره، ونحن نحترم وجهة نظر الآخرين، ولا نطالبهم بأن يؤمنوا بالإسلام، ولكننا نكره أن يجرحوه وينكروا الوحي ويرموا نبيه بأنه واضع القرآن، أو ما شاء لهم الهوى من تهم وشبهات"(١).

ولذا فإن التقييم الموضوعي ينصب على المناهج المتبعة، باعتبارها اتجاهًا فكريًا أو عقديًا، وإيضاحًا وتجسيدًا لإرادة معينة، وتحديدًا، قَبْليًا كان أو بعديًا، لأهداف مبتغاة.

(١) أنور الجندي: حركة اليقظة الإسلامية، ص٢٢٥.

ولعل جل قواعد علم الحديث في التعديل والتجريح، إضافة إلى علم الرجال، هي خير ما ينتهج في الحكم على مناهج المستشرقين والغربيين وإنتاجهم.

وقبل التعرض إلى بسط معايير الإنصاف في تصنيف المتصدين للإسلاميات عموما، لعله يجدر بنا أن نوضح، قبل ذلك، فارقًا مهمًا بين وصفين يغلب الخلط بينهما، في نسبتهما إلى المستشرقين وعلماء الغرب التقريظيين.

٢ـ المعتدل غير المنصف:

فإذا عرف مستشرق ما، في الأوساط العلمية الإسلامية، بكونه معتدلا (modere)

٢ـ١ : فقد يتساوى حقه وباطله.

٢ـ٢ : أو قد تكون مزاعمه من الدرجة الثانية أو الثالثة لأسباب تبدو أنها ثانوية غير إيديولوجية، وبعيدة عن التعصب والصليبية، ولا تمس جوهر الدين أو تنجنى على الأصول.

٢ـ٣: كما أن ذكر بعض الحقائق دون أخرى، أو عرض نصف الحقائق يثير تساؤلا عن الأسباب التي أملت هذا الفرز، واستفهامًا عن المقصود من هذا الإقصاء؟

٢ـ٤ : وكذلك طمس الحقائق الكبرى وإبراز حقائق ثانوية، أو إهمال الكليات وإظهار الجزئيات ليسا من الإنصاف.

٢ـ٥ : بل إن التغاضي أو مجرد الصمت "العلمي"(١) يعتبران في حكم الإجحاف، بل ليسا بعيدين عن نهج المؤامرة.

(1) Cf. E. Dinet et S. Ben Brahim: L'Orient vu de l'Occident. chap. 4 (Critique de l'argument "e silentio") p. 81.

وقد يكون منهج المستشرق "المعتدل" علميًا بحتًا، لكنه قد لا يخلو من تجن بسبب محدودية العقلنة الغربية (le rationalisme occidental)، التي تقصر عن فهم ما وراء المادة، فتشوه بذلك حقائق الدين، لأن مقاييسها مبنية أساسا على مجافاة تاريخية للدين، بيد أن الاعتدال يمكن أن يبرز مع هذا أو يُلْمَسَ في موقف المستشرق أو لدى الباحث الغربي في غير ما تجريح، وإن كان الانحراف الفهمي معزُوًا إلى منهج البحث ومعاييره المتوخاة.

لكن "المنصف" من المستشرقين هو ذاك الذي تجاوز "المعتدل" وتغلب على عقدة الميتافيزيقا وإشكالية ما وراء المادة، وأدرك فجوات المنهج المادي، واتخذ موقفًا عادلا يحق فيه الحق ويبطل فيه الباطل دونما عتو أو مغالطة.

ولا محيص إذن في الإنصاف من المعايير التالية:

أـ الاعتماد على المصادر والمراجع الإسلامية أساسًا، ومقابلة ما يكتبون بها، والاحتكام إليها مع الأمانة العلمية.

ب ـ التحليل الموضوعي المتقصي للحقائق بعيدا عن التشويه والتعتيم، والذي يندرج في إطار الكشف لا الاختراع، والعلم لا الاصطناع.

ج ـ النقد العلمي لمناهج المغامرين والمهاترين المغالين.

د ـ التزام أخلاقيات البحث النزيه (Deontologie de la recherche) بعيدًا عن البذاءة والتجريح، إضافة إلى مدى معقولية مسوغات الاهتمام بالتراث الإسلامي ككل، والغاية من البحث فيه.

٣ـ ضوابط المصداقية:

إن المعايير الآنفة لا يُغنِي فيها أن تظل حبيسة الإطار النظري، بل يتعين أن تلمس مصداقيتها في حقل الدراسات والبحوث، ولا يُجزِئ فيها أن تكون

مجرد تقرير لمبدأ، بل ينبغي أن يتجسد هذا المبدأ في موقف علمي بارز.

ومن ضوابط هذه المصداقية نذكر ما يلي، بحسب الأهمية المتفاوتة:

٣ـ١ : التمييز بين معطيات الإسلام وواقع المسلمين دون الخلط بينهما أو تحكيم سلوك الناس بمبادئ الدين، أو الأوضاع بالشرع.

٣ـ٢ : تصويب المغالطين عند الاستبصار، ودعوتهم إلى الفهم والتفهم، والاعتذار إلى المسلمين عند ارتكاب الأخطاء، وعدم الإذن بنشرها في حالة إعادة الطبع[١] والإشارة إليها في مؤلفات لاحقة.

٣ـ٣: اعتناق الإسلام والتفاني في خدمته والدفاع عنه والتزامه، باعتبار هذا التحول إلى الإسلام تحولا عن الخط الاستشراقي[٢].

٣ـ٤ : النقد الذاتي البناء للمجتمعات الإسلامية بهدف الإصلاح والنهوض بها.

٣ـ٥ : توظيف الخبرات العلمية والتجربة الغربية لصالح الإسلام.

٣ـ٦ : المساهمة في تعريف الإسلام بعد تعرفه، دون أن يُنَصِّبَ المستشرق أو العالم الغربي نفسه معلما للمسلمين.

٣ـ٧: المحنة والابتلاء كطرد الكنيسة له، أو غضبها عليه، أو تحريم كتبه ونبذه، أو عدم الاعتراف به أكاديميًا وعدم نشر مؤلفاته.

وإلى جانب المعايير والضوابط التي أسلفنا، يطرح تساؤل مهم عن ماهية

(١) لا كما يفعل بعضهم، ومنهم فانسان مونتاي (١٩١٤) الذي لا يتورع، حتى بعد إسلامه، عن إعادة طبع كتبه التي تتضمن أخطاء كثيرة دون مراجعة أو تصويب. وإلا فأي مصداقية لمجرد دمغ مؤلفاتٍ باسم إسلامي منتحَل مع الإبقاء على أغلاطٍ جائرة فيها، ما زالت تفعل فعلها في الصد عنه والتقول عليه لدى القراء.

(٢) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٧٩.

الضمانات التي يمكن أن يقدمها الباحث الغربي لدفع المحاذير كافة عنه، وكسب الثقة في الأوساط الإسلامية؟

أولاً: أن ينتقل من الميدان الأكاديمي إلى المجال الإعلامي، فلا تنحصر قناعاته في المحيط العلمي، بل تتعداه فتوظف توظيفًا مفيدًا في حقل الدعوة، إذ لابد من الإقناع بعد الاقتناع، مما يضفي على الخدمة العلمية معنى إنسانيًا.

ثانياً: وإذا كانت الدعوة قسيمة المعرفة في شخص التقريظي المنصف. فإن ذلك مما يؤهله ولا ريب، إلى أن يكون خير وسيط، بل ترجمانًا أمينًا بين الشرق والغرب.

٤ـ مشاهير المنصفين ومناهجهم:

لا سبيل إلى عد مشاهير المنصفين من المستشرقين، ولا إلى حصر جل المتعاطفين مع الإسلام أو من كان لهم منه موقف إيجابي مستمر، إلا أن نذكر منهم ما تيسر في حدود هذا البحث. إذ العبرة ليست في جرد أساميهم بقدر ما هي تتمثل في مناهجهم ومدى محاذاتها لمعايير الإنصاف وضوابط المصداقية التي لوحنا إليها آنفا أو مجافاتها لها.

وحرصا منا على الدقة، وتوقيا للتعميم المتعجل، نلفت الانتباه إلى أمرين ذوَي بال:

أولهما: يشير إلى نسبة التقويم الذي نصدره من حيث الكم، لأنه لا يتناول مجموع أعمال المستشرقين أو الإسلامولوجيين أو علماء الغرب المجدين. بل لا يتوفر على تقويم الإنتاج الكامل للواحد منهم. وإنما يعتمد على الاتجاهات المنهجية العامة وما اشتهروا به.

ثانيهما: ونتيجة لذلك، فقد تكون بعض الفقرات النوعية، وأحيانا بعض الكتب، كشواهد مقتطفة من مادة كتاباتهم التمجيدية، ذات إيحاء أو تصريح

كافيين لعدهم من بين المنصفين، غير أننا لا نحسبها ممثلة للموقف الرسمي تجاه مستشرق أو غربي ممجد، فيذهب في العرف أنه كذلك بصورة نهائية، فيحرز تبعا لذلك على الثقة الإسلامية الدائمة، حتى ولو أسلم، لأن إسلامه لنفسه وما يكتبه لغيره. والذي نكترث له هو مادة الكتابة قبل كل شيء، ثم يأتي بعد ذلك الكاتب[1]. فـ"لا ينبغي أن ينخدع المسلمون، إذا ما قرؤوا جملة إنصاف من كاتب، فيعدوه ـ بناء على هذه الجملة ـ من المشيدين بالإسلام، والمنصفين له، لأن ذلك يضر بالدعوة الإسلامية، حيث تؤثر أفكاره السلبية ـ وما أكثرها ـ على من يقرؤون له، بعد سماعهم الحكم عليه بأنه من المنصفين"[2].

فالتحفظ يرد هنا بالضرورة، ولا يعني بحال، أي نوع من الإجحاف، بل إنه من الواجب عدالة، حتى في حالة تغيير الاتجاه والمنهج معا، أن نلتزم جانب الإنصاف في مورده، أي فيما أنصف الممجد فقط، لا أن يطلق عليه الحكم بصفة دائمة، إلا أن يكون خلقا ملازما له منذ أن عُرِف بعكوفه على الإسلاميات وعنايته بها؛ وأما إذا لاح تنكره وقام الدليل على مراوغاته فهو من صنف المغالطين الذين سنعرض لهم في الفصل الموالي.

٥ـ نماذج نوعية:

من الذين انبروا، بدوافع علمية وأهداف نزيهة، للدفاع عن الإسلام ضد شطط المجحفين وأراجيف المتعصبين، كاسرين بذلك طوق الجحود الكنسي، وفاكين به الحصار الإيديولوجي، المضروبين على فضله على العالمين: عقيدة وحضارة ورسالة.

---

(١) محمد عبد الله السمان: مفتريات اليونسكو على الإسلام، ص٧٢.

(٢) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص٨ و٩.

أو من الذين كرسوا أقـلامهم ومواهبهم من أجل إبراز جوانب العظمـة فيه والابتكار، التي عتمت عليها بقايا القرون الوسطى وأساليب الانتقاص الغربي.

أو من الذين لمسوا فيه معاقد الأمل، وتفطنوا إلى قدرته على إنقاذ البشرية، وإمكانية قيـادتها من جديد، وتحقـيق توازنها وسعادتها عـلى الرْغم من أحقاد الصليـبيـة ومطاعن الاسـتـشراق، ومكائد التـبـشيـر وألوان الصـراع الفكري والسياسي، وضروب حيل التغريب، نماذج نوعية لا تزال موضوعيتها وإعجابها بالإسلام محل تقدير علمـاء المسلمين وثقتهم، مقابل سخط أصـوات كثيرة في الغرب، وغضب جهات متخصصة في أوطانهم وغيرها.

ونذكر من بين المنصفين الأوائل الذين أُوذوا:

٥ـ١ : ريشـار سيـمون (Richard simon) الذي يدرجـه رودنس في مطلع حديثه عن عـصر النهضة العـقلية، التي بدأت تسود العالم المسـيحي في نظرة محايدة وشيء من التعاطف نحو الإسلام، في بحر القرنين السابع عشر والثامن عشر.

فقـد تناول في كـتابه (التـاريخ النقدي لعـقائد وعـادات أمم الشـرق) عام ١٦٨٤م، ما يتعلق منها بالمسلمين، في وضوح واعتدال، وبالاستناد إلى بعض الفقهاء، تجنبًا للقدح والانتقاص، وإبداء للتقدير والإعجاب بها.

وقد كلفه اتزانه هذا وإنصافه، أن اتهم بفرط التزام الموضوعية تجاه الإسلام، لا سيما من قبل أرنولد (Arnould)[1].

٥ـ٢ : هادريان ريلاند، الهـولندي (Hadrian Reland) (ت١٧١٨م)، الذي أثار من الشبـهات حوله ما جعله يُرمى بـالقيام بعمل دعائي لـلإسلام، بسبب

(١) انظر: شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١/ ص٦٥.

إصداره، سنة ١٧٠٥م، لكتاب (الديانة المحمدية) في جـزأين، اعتمد فيه على مصادر عربية ولاتينية. عرض في الجزء الأول منه ما يتصل بالعقيدة الإسلامية. وصحح في الثاني كثيرا من الآراء الغربية المناوئة لتعاليم الإسلام.

فكان جزاؤه أن جرت عليه محاولته فهم هذا الدين فهما صحيحا، تشنيع الكنيسة وتحريم كتابه، الذي كان قد ترجم، مع ذلك، إلى عدة لغات[١].

٥-٣: يوهان. ج، رايسكه (J.J. Reiske) (١٧١٦-١٧٧٤م) ذلك العصامي الألماني الذي دفع ثمن تفانيه في دراسة الأدب والتاريخ العربي، أن تعرض لاضطهاد فكري وعلمي، بسبب رفضه إبقاء الدراسات العربية ضمن نطاق "الفيلولوجيا الدينية" وتفسير الكتاب المقدس[٢].

وقد اتهمه رجال اللاهوت بالزندقة لموقفه الإيجابي من الإسلام، وامتداحه له فيما كتبه باللاتينية، واستنكافه عن وصف النبي ﷺ بالكذب والتضليل، ووصم دينه بما لا يليق.

والذي ترتب على صراحته ومدحته أن تُجُوهل في عصره فضلا عن ويلات كثيرة ألمت به، وضائقة مالية حتى مات بائسا مسلولا[٣].

٦- هل الأبولوجيا منهج علمي؟

منهج التمجيد في حقل الدراسات الاستشراقية أو الإسلامولوجية، بعيد عن المنحى العلمي، ومجافٍ للموضوعية في عين الغرب المتغطرس، الذي لا يسمح حتى لعلمائه، أن يحيدوا عن خط السير الضمني أو الملقن، الذي ارتسمه

(١) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٣٣ وما بعدها.

(٢) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج١/ص٦٧.

(٣) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٣٥.

لأحكامهم ومناهجهم، وإلا كان مصيرهم الإدانة والشجب والإهانة. ولا أدل على هذا الاستبداد مما سقناه في المثال الأول، حيث إن شق عصا الطاعة الغربية، اقتاد ريشار سيمون إلى الإنصاف حين اعتمد في منهجه على بعض الفقهاء.

وفي المثال الثاني حين رجع ريلاند إلى مصادر عربية إضافة إلى اللاتينية منها، فصحح ما وقع عليه من خطأ، وهو محرم عليه[1].

وفي المثال الثالث، رادف اللاعلمية في ظن الغرب، خروج رايسكه على العرف اللاهوتي المناهض للإسلام، وصراعه مع رواسب العقلية "الجائرة" التي كانت تقسم تاريخ العالم إلى تاريخ مقدس وتاريخ غير مقدس، ورفضه لهذه الذاتية المتعصبة، وهذا التقسيم العرقي لتاريخ الشعوب، الذي كانت تبرره تزييفات الأديرة.

ولكونه عصاميًا أهمية كبرى في انسلاخه من طائلة الأحكام المسبقة والصور الذهنية البالية الموروثة عن الأحقاد الكنسية والصليبية الدفينة، وأساليب التعليم الغربي الموجه.

وأثر هذا الاستقلال في التحصيل الذاتي، واضح في بناء معايير أحكامه وإنصافه.

ولهذا التكوين الفردي نظائر ومزايا، لم يسلم أصحابها من المضايقات والضغوط، كالتي لاحقت مثلا جورج سال (George sale) (١٦٩٧ ـ ١٧٣٦م) المحامي والمستشرق الإنجليزي المتخصص الذي وصف بأنه نصف مسلم لشدة

---

(١) وإن كنا للتنبيه، نتحفظ بخصوص مصطلحاته وبعض أفكاره، وإنما نسجل ههنا موقفه العام ومنهجه المغاير والمتحرر في عصره الذي شدد عليه بردود فعل قاسية.

اهتمامه بالإسلام[١] والمترجم القديم للقرآن العظيم والذي مهد لترجمته الفائقة، بملاحظات متزنة في (Preliminary discourse) تعد بحق تاريخية موضوعية[٢].

إن الذي يضفي مصداقية أكثر على منهجه هو تحرره من قيود الإرث الأكاديمي المتحامل، وعدم انتمائه إلى التراث الجامعي. أي إنه لم يرتبط، ومن ثم لم يخضع إلى "التقنين العلمي" للعدواة ضد الإسلام. وقريب منه مثال المؤرخ والفيلسوف الفرنسي، الكونت هنري دي بولانفيلييه (Le Conte Henri de Boulainvilliers) الذي كان قد نشر كتابًا دفاعيًا عن (حياة محمد) سنة ١٧٥٢،[٣] "وكان يتزعم حركة شريفة موالية للنبي الكريم في باريس، فلقي كل معارضة أيضا"[٤]. ولا زالت المآخذ تتابعه إلى أيامنا هذه، فريجس بلاشير ينتقد فيه تنصيب نفسه مدافعًا عن الإسلام بسائق من الكراهية للكاثوليكية الرسمية[٥].

ومن الممجدين الذين نالهم العنت أيضا لامرتين (A. Lamartine) الشاعر الرومانطيقي الفرنسي الشهير، الذي كان سفيراً لبلاده في الدولة العثمانية. ولم يمنعه صيته الأدبي والسياسي من إنصاف "الرجل المريض" وبالأخص من تدبيج (تاريخ تركيا)، فقد أشاد بل وفاخر برسول الإسلام ﷺ، بشاعرية وصدق نادرين، أعقبا له مقاطعة دبلوماسية وتهميشًا أكاديميًا إلى أن مات فقيراً سنة ١٨٦٩م[٦].

(١) العقيقي: المستشرقون، ج٢/ ص٤٧.

(2) R. Blachere: Le Coran, P, 11.

(٣) سنة ١٧٥٢ حسب العقيقي، انظر: ج٢/ ص٤٥.

(٤) البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص١٠٦.

(5) R. Blachere, Ioc. cit.

(٦) على الرغم من أنه أمسك عن إشهار إسلامه للظروف القاسية المحيطة به، شأنه شأن العديد من علماء الغرب المنصفين، أمثال جوته وكارليل وهنري دي كستري وبوكاي . . . لقهر الكنيسة وحيف الرأي العام الأوروبي.

والقائمة ممتدة لولا الاقتصاد في السرد، تسع مُحقين آخرين حتى في روسيا وغيرها، مثل ليون تولستوي (ت١٩١٠م). الذي حرمه البابا من رحمته.

٧ـ المنصفون المحدثون:

ـ ومن بين المنصفين المحْدَثِين يبرز بالموقف أو بالتأليف، عدد من المستشرقين على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، الذين أبوا إلا أن يسلموا[١] عن وعي ودراية، حاملين قناعاتهم إلى الرأي العام، وعارضين نجدة "المشروع الحضاري الإسلامي" إلى الضمير العالمي، من أمثال:

٧ـ١ـ رونيه قينون (Rene Guenon) الرياضي العرفاني القدير الذي أدان المادية العلمية والتطورية، وكتب الكثير من المؤلفات التحليلية الرصينة، من بينها:

ـ (مدخل عام إلى دراسة المذاهب الهندية).

ـ (الفلسفة الإلهية: تاريخ ديانة زائفة)، وقد تعرض بسببه إلى نقد شديد من قبل المستشرقين المعاصرين له.

ـ (الشرق والغرب) (١٩٢٤م) (سيف الإسلام) (١٩٤٧)، (دراسة الأديان المقارنة) ج١، (١٩٦٧)، (منطق الطير) (١٩٦٩) وغيرها.

ـ (أزمة العالم المعاصر) (١٩٢٧م).

وقد كان لاعتناقه الإسلام في سن مبكرة[٢] ضجة كبيرة ودهشة عالم الفكر الغربي، لقمة علمية وروحية مثله، عرضت نفسها لحكم الكنيسة عليها بالردة.

٧ـ٢ـ إيتيين دينيه (A. Etienne Dinet) أو الحاج ناصر الدين دينيه، ذلك الرسام البارع والكاتب المنصف الذي أقصَى من منهجه كل إحالة أو مرجع غير

(١) انظر العقيقي: المستشرقون، ج٣/ ص٦٢١ وما بعدها.

(٢) في السادسة والعشرين من عمره بسطيف بالجزائر. واختار اسم عبد الواحد يحيى.

إسلامي، تفاديًا لكل خـبط أو تشويه فيما كـتب، لا سيما عن (حياة مـحمد) الذي اعتمد فيه على المؤرخين المسلمين القدامى للسير، لكونهم ألصق بالحقائق والعبر، وقد استهله بتنبيه جـاء فيه: "لن يجد القارئ، في هذا الكتاب، أحدًا من العلماء الشـواذ، محطمي السنن التي انشـغف بها المستـشرقون المعـاصرون وأظهروا تعلقهم بـ"المستحدث منها"[1].

فضلا عن حرصه الشديد في المطابقة مع القرآن الكريم وفقهاء الرعيل الأول وعلماء المسلمين الأحرار من المتأخرين كالشيخ محمد عبده.

ويحـذر قـراءه في الختام، من الـوقوع في الأخطاء الفـادحة التي ترتكبـها النظـرة الهلينيـة والـنزعـة اللاتينيــة والاتجـاه المدرسي الكلامـي، ودواعـي الإسلاموفوبيا[2][*].

وبهذا المنهج العلمي "الجريء"، تميزت مؤلفاته الأخـرى مثل (أشعة خاصة بنور الإسلام) و(الحج إلى بيت الـله الحرام)، ودراسته الـنقدية النفيـسة لمناهج المستشرقين: (الشرق في نظر الغرب)، الذي ألفـه بالاشتراك مع الحاج سليمان ابن إبراهيم، ردا على افتراءات القسيس البلجيكي لامنس.

٧ـ٣ـ ليوبولد فايس (Leopold Veis) أو محمد أسد الصحافي النمساوي، والناقد البصير" الذي صارح المسلمين بحـقائق قل أن جرؤ غيره على التصريح بها: إنه (كتابه: "الإسلام على مفترق الطرق") درس دقيق لحال المسلمين اليوم من الناحية الثقافية والروحية[3].

(1) Cf. La vie de Mohammed: Preface.

(2) Idem.

(*) islamophobie = كراهية الإسلام ومناوأة أهله.

(٣) انظر: مقدمة الطبعة العربية بقلم د. مصطفى الخالدي، ص٥.

وأما كتابه (منهاج الحكم في الإسلام) فدعوة إلى إصلاح الأوضاع السياسية الراهنة في ضوء الأحكام القرآنية. ولقد عكف منذ سنين، على ترجمة القرآن الكريم وصحيح البخاري إلى اللغة الإنجليزية، في إطار الدعوة ونشر هذا الدين، الذي كان بالأمس ويستطيع أن يكون اليوم، دستورًا كاملا للحياة: "نحن نعد الإسلام أسمى من سائر النظم المدنية، لأنه يشمل الحياة بأسرها، إنه يهتم اهتمامًا واحدًا بالدنيا والآخرة، وبالنفس والجسد، وبالفرد والمجتمع.

إنه ليس سبيلا بين السبل، ولكنه السبيل! وإن الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هاديًا من الهداة، ولكنه الهادي، فاتباعه في كل ما فعل وما أمر اتباع للإسلام عينه، وأما اطراح سنته فهو اطراح لحقيقة الإسلام"[1].

وبتحليل علمي عميق يبرع في تشخيص أعراض الاستشراق الذي يختل توازنه بمجرد انكبابه على دراسة الإسلام فيقول: "إن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام.

ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر، كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالَجَ على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنه متهم يقف أمام قضاته، إن بعض المستشرقين يمثلون دور المدعي العام الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام المحامي في الدفاع، فهو، مع اقتناعه شخصيًا بإجرام موكله لا يستطيع أكثر من أن يطلب له مع شيء من الفتور "اعتبار الأسباب المخففة".

وعلى الجملة فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع دواوين التفتيش..."[2].

(١) محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة. عمر فروخ، ص١١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٣.

كما أنشأ مع وليم بكتول[1] الذي أسلم هو الآخر، مجلة الثقافة الإسلامية، في حيدر آباد الدكن (١٩٢٧) اتجهت في معظمها نحو تصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام[2](*).

(١) انظر لترجمته: العقيقي، ج٢/ ص١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ج٢/ ص٢٩١.

(*) ترجمة العقيقي لِلّذين أسلموا لا تبرز بل لا تشير إلى عناصر الجذب والقوة في إشهار إسلامهم الشخصيات العلمية الكبيرة، فهي شاحبة باهتة. كما يلاحظ غياب التصلية على اسم الرسول ﷺ، أو مجرد الرمز إليها.

الفصل الثالث

منهج المغالطين

١ـ الأبولوجيا الزائفة:

لا تكمن المغالطة في التمـجيد بعينه، الذي هو أسلوب آخر ينتـهجه صنف من المستشرقين غـير المحايدين بخصوص الإسلام، تدفـعهم إليه بواعث شتى، إلا أن تكون علمية أو منصفة، رأوا في انتحاء المنحى التقريظي وجهًا من وجوه التكتم عليها.

وإنما يجيء زيف هذا الضـرب من الأبولوجيـا[1] من توخي منهج انتـقائي للممدوحات الإسلامية، لا يكاد يخفي اتجاهًا معينًا للفرز أو غرضًا مبيتًا.

كما تنجلي المغـالطة في موضوع المدح والإعجاب، وفي الوظيفـة المرسومة لهما في المجتمعين الإسلامي والغربي أيضا.

وبهـذا يتــجـه البـحث نحـو تـبين الموضـوعـات التي يحـــبـذها هؤلاء "الأبولوجيون" فـيتطرقون إليها تـنويهًا وتفخيمًـا وتركيزًا، مقابل مـوضوعات أخرى يتحـاشونها، كيلا تبرز أو تسـتقطب الاهتمام، مما يستلزم مـحاولة تتبع الأهداف المبتـغاة من وراء تمجيـدِ هذه وجهـته!! ودراسة الأثر الذي يتـركه في الفكر الإسلامي.

٢ـ موضوعات المدح والإعجاب:

إن المستعرض لموضوعات المدح والإعجاب التي تحظى بالأهمية والرواج لدى بعض المستشرقين المادحين دون غيرها، ليخـرج به التأمل إلى نتيجتين رئيستين: تتمثل الأولى في ملاحظة مدى خبرة "المنخل الانتقائي" لهذه الموضوعات التي

(1) Pseudoapologie.

تعتبر حقيقة أدواتٍ خطيرةً في المغالطة التمجيدية.

وتتجلى الثانية في الاقتناع بوجود تركيز مقصود على محاور منهجية مختارة بإتقان، تكون الأداة فيها في انسجام وتطابق مع المنهج؛ فلا تمجيد إذن إلا من قبل المختصين لما يتطلبه من حذر ومهارة في سوق المغالطة، وفي سياق المحاور التالية التي تتعلق بكل ما هو:

٢ـ١ـ ثانوي، لا يمس جوهر الدين، أو له أهمية اعتبارية.

٢ـ٢ـ قشوري، ليس من صميم التعاليم أو الحضارة أو التاريخ.

٢ـ٣ـ ماضٍ قديم، لاتساع القول فيه وقلة الضبط في أحداثه.

٢ـ٤ـ عديم الفعالية، في حياة المسلمين ومصيرهم.

٢ـ٥ـ تلفيقي، دخيل.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

أـ مدح التصوف:

لا يمتدح التصوف لذات القيم الأخلاقية والروحية وما يكون لها من أثر في جلاء النفس وصفاء الروح وتقويم السلوك، أي في الجانب الإيجابي منه الذي يولي عناية خاصة لتربية المحتوى الداخلي للإنسان، فيعمره بشحنة الخير والأمل والعمل والتوكل على الله سبحانه، من أجل أن يكون عضواً صالحًا وفعالا في صميم حركة (ديناميكية) الحياة.

أـ١ـ وإنما ينصب تقريظ المستشرقين هؤلاء، على الجوانب السلبية فيه فيتناولونه من الناحية التاريخية والفلسفية "ممثلا في نظريات وحدة الوجود والحلول والاتحاد والفناء والتناسخ والإشراق، وهي في مجموعها مفاهيم دخيلة على الفكر الإسلامي الأصيل، ومستمدة من الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي

واليوناني والمجوسي والهندي يستهدف انبعاثُها زلزلة مفهوم التوحيد"[1].

أـ٢ـ كما يطرقونه من الناحية الغيبية التي لا تخضع لا للعقل ولا للتحقيق، فلا تصدق ولا تكذب، من أمور الفيوضات والمكاشفات والمواجد، وفنون التحلي والتخلي وما إلى ذلك من الأحوال والأذواق التي تعتري المريد أو الشيخ في عبور مختلف محطات المسالك، وبلوغ شتى المراقي والمنازل والمقامات.

وذلك بهدف صرف الذهن عن الهموم اليومية، وانسحاب المسلم من الواقع، وهروبه من المجتمع، والانحراف به من مفهوم الفطرة والتوحيد الخالص، الجامع بين العقل والقلب، إلى مفهوم الوثنيات والنحل الوافدة والرهبانية والخروج عن التكليف والاستسلام للجبرية[2].

أـ٣ـ والذي يروق لهم أيضا منه، هو الناحية الشكلية أو (الفولكلورية) التي توحي بالشعوذة والدروشة فتضفي روحًا لطيفة في زعمهم، وحيويةً على الإسلام، مقابل صلابة الفقه وجفاف الأحكام[3].

أما التصوف الذي لا يمدحونه، فهو بعد داخلي، وليس تيارًا" مستقلا، يفصل التأمل عن العمل، والباطن عن الظاهر، الأمر الذي يخالف عقيدة التوحيد في الإسلام.

بل إن التصوف يمثل توازنا بين الجهاد الأكبر الذي يقاوم كل رغبة تنحرف بالإنسان عن موقعه، والجهاد الأصغر المتمثل في العمل من أجل وحدة الأمة

(١) أنور الجندي: **المؤامرة على الإسلام**، ص٤٥. انظر أيضا: علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١/ ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها وما بعدها.

الإسلامية وانسجامها تجاه أشكال وثنية السلطات والثروات والمعارف الزائفة كافة التي تبتعد به عن طريق الله[1].

فهلا امتدح هؤلاء المغالطون التصوف الغزالي أو عرفوه بالمفهوم الخلدوني بوصفه علما "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة؟!! وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[2].

وما تخصص عدد هائل من المستشرقين في دراسة "التصوف الاستشراقي" ولا نقول الإسلامي، من أمثال ماسينيون[3] الذي قضى زهاء أربعين سنة في الاشتغال بالحلاج[4] وجولد سيهر وجب وبرون وماكدونلد ومارجليوث ونيكلسون وفون كريمر، الذين حاولوا إبراز ابن عربي والسهروردي وابن الفارض وابن سبعين دعاة للأفلاطونية المحدثة[5] في تصوف ملفق مشبوه، إلا

(1) R. Garaudy: **Promesses de l'Islam**, p. 47.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص٤٦٧.

(٣) ماسينيون (Louis Massignon): (١٨٨٣-١٩٦٢) مستشرق فرنسي من كبار المتخصصين في الصوفية الإسلامية، وله فيها أبحاث كثيرة.

(٤) حلولي خالص يقول بضرورة هدم الكعبة، ويفتي بالحج المحلي، ووجوب عودة القبلة إلى القدس، يتخذ مثله الأعلى عيسى وليس محمدا، وأما رائده الأكبر فإبليس في السماء وفرعون في الأرض. انظر: عبدالقادر محمود: **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث**، ص٧٦، ٨٠.

(٥) أنور الجندي: **المؤامرة على الإسلام**، ص ٤٧، ٤٨.

لإدراكهم مدى إمكانيــة المغالطة فيه، وإلا فكيف تدفع هذه المفارقـة الغريبة عن الاختصـاصي الكبير في التـصوف، الذي عشق "الحلاج" فـاكتشف المسيـحية بفضل الإسلام؟[1] وصار متعبدا بها على المذهب البيزنطي بعد الإلحاد،[2] وإن عودته إلى الكنيسة مـدينة إلى صلاة الأولياء في الإسلام؟[3] وأن حماســته قد جرته إلى أن فيه مسيحية صوفية يتعاطف معها[4].

ب ـ التنويه بالفرق المنشقة:

تنال فرق منحلة في القـديم والحديث حظها من التنويه بأهميتـها على لسان نفر من المســتشرقين، إشادة بأسبـقيتهـا إلى الاشتراكية كـالقرامطة[5]، أو بأنها حركـات عدل وحرية، لربط الصلة بينهـا وبين الديمقراطيــة في أيامنا، أو أنها ثورات إسلامية كحركة الزنج والباطنية[6]. أو بنزعتها الحرة في التفكير الديني واتجاهها العالمي كالبهائية[7].

وجلي أن الاستشراق يؤكد "بوضوح ظاهر أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام كالبابية والبهائية والقاديانية والـبكداشية وغيرها من فرق قديمة وحديثة. . . "[8] ذلك أن المستـشرقين"يعدون المنشـقين عن الإسلام على الدوام، أصـحاب فكر

(1) Sadek Sellam" L'islam et les musulmans en France, P.86.

(٢) العقيقي: المستشرقون، ج١/ ٢٦٤.

(3) ibid., p. 100.

(٤) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١٣٤.

(٥) انظر: أنور الجندي: المؤامرة على الإسلام، ص١٤٠، ١٤١/ ١٥٣، ١٥٦.

(٦) المرجع نفسه، ص١٥٠.

(٧) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٨) زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص١١٦.

ثوري تحرري عقلي، ويهتمون دائما بكل غريب وشاذ، ويقيسون دائما ما يرونه في العالم الإسلامي على ما لديهم من قوالب مصبوبة جامدة"[١].

ج ـ الإعجاب بالنقول والترجمات:

يدور الإعجاب هنا حول الجهود العلمية الكبيرة التي عُرِف بها العربُ والمسلمون في نقل العلوم والمعارف اليونانية في شتى الميادين، وكذلك الترجمات القيمة التي كان لها دور متميز في توصيل تراث الإغريق والرومان والتيارات الفكرية والفلسفية، الهندية والفارسية وغيرها، إذ إن موهبة التنظيم والتصنيف ما كانت لتخطئهم وحسن التتلمذ[٢]، بل وبراعة الاستيعاب والهضم للحضارات القديمة، والقدرة على الامتصاص والتمثل وصهر العناصر الأجنبية[٣].

من هؤلاء المعجبين بعبقرية العرب الناقلة المترجمة: كارادوفو (١٨٦٧-١٩٥٣م)، ماسينيون، أرنالديز، مونتغمري وات. . .

د ـ الاستشراق الأدبي والفني:

وهما لونان آخران من الاستشراق التمجيدي يسترعيان اهتمام لفيف من المستشرقين والغربيين الذين يحبذون الصورة الرومانسية للشرق، ويسعون وراء الجمال المادي والغني فيه، وكل غريبٍ تتسم به "الشرقيات" من أقاصيص وخرافات وأساطير ومؤلفات كـ(الأغاني) و(ألف ليلة وليلة) و"النواسيات" و"الجاحظيات" وغيرها مما انطوى على ذكر مجالس اللهو والسفه وروايات

(١) زقزوق: **الاستشراق والخلفية الفكرية**، ص١١٦.

(2) Cf. V. Monteil: **Clefs plefs pour la pensee arabe**, pp. 153-154.

(٣) جولد سيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص٥.

الغناء والمجون، التي تطلق المجال واسعا لخيال الغرب في رسم صورة، هي من صنعهم، للمجتمع الإسلامي الذي يحبون أن يروه كذلك "وحتى حين كان الغربيون يذهبون إلى الشرق، كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها، فينتقون ما يرونه بعناية، ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كوّنوها سابقًا"(١).

ويولع فريق آخر بالفنون الجميلة والتحف المعمارية التي زخرت بها الحضارة الإسلامية في بغداد ودمشق وتركيا والأندلس وغيرها من بناء المساجد والحدائق والقصور، أو ما تمثله بعض الصناعات التقليدية من النحوت والنقوش على النحاس والخشب وروائع التحف البلورية والخزفية والنسيجية وما إلى ذلك.

وأقل هذه الطوائف من يعترف للإسلام بما هو أهم وأنفس من كل ما تقدم، إذ هو الأصل فيها والعمدة الأساسية في التحول المبدع للنقلة الحضارية العالمية التي جاء بها الدين الحنيف: ألا وهي المناخ العلمي الجديد والمنهج التجريبي وأسلوب الحياة المتكامل، وآثار ذلك كله في العالمين.

اللهم إلا ما لفت إليه الأنظار أمثال كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) وجوستاف لوبون ودرابر في حقل العلم الوصفي من فضل المسلمين في تقديم المنهج التجريبي، وعلومٍ ومنشآتٍ ومنتوجاتٍ حضاريةٍ كثيرة.

ي ـ منتجات في التمجيد الغربي:

من بينها كتاب "مجد الإسلام" لجاستون فييت(٢) الذي تعرض له حسين مؤنس

(١) انظر رودنسن: تراث الإسلام، ج١/ ص٨٠.

(٢) Wiet G (١٨٨٧-١٩٧١م) مؤلف فرنسي، كتب تاريخا عاما لمصر، وترجم لطه حسين وتوفيق الحكيم، وكان مديراً لمتحف الفن الإسلامي، وآثاره وافرة متنوعة. لترجمته الكاملة: انظر: العقيقي، ج١/ ٢٧٦-٢٨٠.

بالدراسة والنقد في جريدة الأهرام، وذكره البهي كمثال للدلالة على "أن المؤلف مهما اجتهد في تحري الإنصاف في الاختيار، لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله، ولا يمكن بالتالي أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه، أو إنه لا يمثل رأيه"(١) على الرغم من عرضه لتاريخ الإسلام عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ، مما يجعل هذه النصوص المنتقاة متفقة مع اتجاه معين(٢).

وإذا كان الفرنسيون يعجبون ببني أمية، فما سر هذا الإعجاب الذي ينوه به أيضا عميدهم هنري لامنس؟

والجواب: "يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول ﷺ. ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد علي. ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأمر جنده بمهاجمة مكة، ويعجبهم تمثيل الحجاج بأهل العراق، ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبة. وهذه هي معظم الصفحات المختارة عن بني أمية!"(٣).

هـ - جوانب العظمة في الرسول ﷺ:

أقلام الاستشراق وكتابات علماء الغرب عديدة وسخية في الكشف عن جوانب العظمة فيه عليه السلام، ومدحها ونعتها بصفات لا تخرج عند التقريظ عن المقاييس البشرية: من العبقرية والنبوغ والحكمة والفلسفة، إلى الريادة والإصلاح والقيادة العسكرية، بل الإلهام والزعامة والتفكير الفذ، وما رادف ذلك(٤).

---

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ملحق، ص٥٦٦.

(٢) رقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٧٨.

(٣) البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ملحق، ص٥٧١

(٤) وإذ نقتصد فيما نقول، لا نجاري العقيقي في إعجابه المطلق بالمستشرقين إلى حد الافتتان والمغالاة حيث يعزو إليهم من الفضل تطفيفًا ما يسلبه من العلماء المسلمين غمطًا، إذ يعمد إلى أسلوب=

وأما نبوته ومعجزاته وتشريعه وسيرته العطرة وتأسيسه للدولة الإسلامية وشمائله وخلقه العظيم، فعنها جفت الأقلام وطويت الصحف في دنيا الاستشراق.

٣ـ مجتنبات التمجيد:

أما ما يتحاشاه الأبولوجيون فكثير، بل هو لب الدين، ابتداء من عقيدة التوحيد. فلا تمجيد لتوحيد الربوبية، ولا لتوحيد الألوهية، ولا لتوحيد الحاكمية، ولا لأبعاد التوحيد في مختلف مظاهر الحياة، ولا تقريظ للشريعة إلا بقدر معلوم يخدم أغراضًا مسطرة؛ ولكن التنويه ينعدم بخصوص الإعجاز التشريعي ونحسب أن مجال القول فيه فسيح.

و"لا تجد لهم جهودًا تذكر في جزئيات وتفصيلات أو تفريعات أصول الفقه، أو بمعنى آخر، لا تجد لهم جهودًا تذكر في جانب ثمار أصول الفقه أو عمقه الحقيقي. فقد تركزت جهودهم في جانب واحد منه. ألا وهو الأدلة، أو مصادر التشريع، وضربوا صفحًا عن الكلام على الجزء الآخر منه وهو الأحكام والدلالات اللغوية وتفصيلاتها ومتعلقاتها. وهذا المسلك منهم يشككنا في نياتهم ونتائج دراساتهم"[1].

= المباهاة والمفاخرة في قوله: "رجع الدكتور حسين هيكل في كتابه: "حياة محمد" إلى "حياة محمد" لدير منجم ـ وهو من خير مصنفات المستشرقين عن النبي (في زعمه)، وعليه توكأ علماء الإسلاميات في الشرق والغرب ـ وإلى طبقات ابن سعد بتحقيق زاخاو، وتاريخ الأمم والملوك للطبري بتحقيق بارث، ونولدكه، والإعلام بأعلام بيت الله الحرام طبعة ليبزيج، كما اعتمد على أحد عشر مصدرًا باللغتين الفرنسية والانجليزية لو قوبلت بمصادره العربية لما بلغت العربية ثلثها (هكذا؟)، وبما كتب عن الإسلام بسائر اللغات، وهو موضوع كتابه، لجاءت قطرة من بحر. "(كذا؟)

انظر: "المستشرقون"، ج٣/ ص٥٤١.

(١) النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص٢٣.

وفي مجال العبادة والأخلاق والقيم الإنسانية وأثرها في بناء الدولة والمجتمع والأمة وخصائص الحضارة الإسلامية والمثل العليا التي تميزت بها عن غيرها. ينضب امتداحهم ويتلعثم يراعهم.

وعن التغيير الاجتماعي الشامل الذي أحدثه الإسلام، ونجاح الدعوة ودخول الناس في دين الله أفواجا، والمفهوم الحقيقي للجهاد وآداب الحرب في الإسلام، والنماذج المتفردة من الصحابة والتابعين وغيرهم ممن تخرجوا من مدرسة النبوة، فلا أدنى تجلية ناهيك عن أدنى إشادة.

كما أن الجوانب المعنوية والتربوية، والروح الإبداعية والمبتكرات العلمية والحضارية والنظم الجديدة التي أنشأها الإسلام، والصفحات المضيئة للتاريخ الرسالي المشرق والدعوات الإصلاحية والحركات الإسلامية المناهضة للاستعمار والداعية إلى اليقظة والنهضة ومحاربة التخلف، فمُسدَلة عليها الحجب، ومرخي عليها كَلْكَلُ الجحود، ولا تحظى حتى بالاعتراف الحدي (minimiste)، إلا أن تكون نهبًا للمثالب والانتقاص والتشويه.

٤ـ أهداف التمجيد المغالط:

في القديم، كان المستشرق يكتب لمواطنيه، ولما تغيرت الاستراتيجية العامة للاستشراق بفعل العوامل التاريخية الآنفة[١]، صار لا يكتفي بذلك بل أصبح يكتب للشرق وكأنه يريد أن يخاطب المسلمين.

ففي حين أنه كان يؤلف بدافع الاطلاع والتعريف، أي من أجل غاية إعلامية تحمل طابع الزراية والتهكم والتجريح غالبا، بهدف الصدود عن الإسلام والحد من زحفه نحو الغرب، ها هو ذا الآن ومنذ القرنين الأخيرين، يتحول إنتاجه إلى

(١) انظر تفصيل ذلك في ص ٨٩-٩٢، من هذا البحث.

غاية تعليمية وتلقينية، بمناهج الحط والانتقاص والتهجين والمغالطة.

ومن ثم تلتقي منهجية الانتقاء بمنهجية الإخفاء على خط واحد في مواجهة الإسلام بأسلوب جديد مسالم في الظاهر، مخادع في الواقع: هو هذا التمجيد الزائف.

إن المتقصي لخلفيات نشر المستشرقين لنوع معين من "التراث" كالفِرَق القديمة، والفكر الباطني، والشعر الماجن، والفلسفات الغنوصية والتصوف الفلسفي، وتلميع أعلام منكورة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا يألو جهدا في معرفة أي هدف يستهدفون من وراء ذلك وأي غرض يبيّتون[١].

إن ذلك كله كفيل بضرب الشريعة وتهميش الدور الثوري والطاقة الحضارية للإسلام، وكمونيات التغيير الجذري فيه، وتغييب مفهوم الخلافة والإمامة. وهكذا، لن ينعم الخطر الأخضر[٢] بتحقيق دور السيادة مرة ثانية.

ولا شك أن التغاضي عن جوانب الخصوبة والإبداع والأصالة في الحضارة الإسلامية، وطمس معالمها، وتقزيم منجزاتها وقصرها على حركات النقل والترجمة، أدلة واضحة تنم عن روح عنصرية تستهدف تثبيت التبعية وتذويب الشخصية الإسلامية، وتشويش المنطلقات عليها، وتند فيها روح المبادرة والابتكار.

وهل من جحودٍ مثل التنكر للإرث الثالث[٣] الذي أزهرت به النهضة

(١) أنور الجندي: **صفحات مضيئة من تراث الإسلام**، ص١٦٨.

(٢) أي الإسلام في الاصطلاح "العسكري" الغربي.

(٣) الإرث الأول: الذي عرفته أوروبا هو التراث اليوناني، والإرث الثاني: هو التراث اليهودي - المسيحي، والإرث الثالث: هو التراث العربي الإسلامي بتعبير جارودي.

Cf. Garaudy: **Promesses de l'Islam**, p. 19.

الأوروبية منذ القرن العاشر وليس كما يزعم التزوير التاريخي الغربي منذ القرن السادس عشر؟ باعتبار أن ما بين اليونان والرومان وبين أوربا خواء كبير لم يملأه في العلوم أحد[1].

والواقع أن الفجوة الألفية المصطنعة بين حضارتي أرسطو وديكارت، إن كانت تمثل فراغا في ثقافة لويس برتران فإنها تجسد في الحقيقة قيام الحضارة الإسلامية في منطق التاريخ العام[2].

وما هذا الرفض الاستعماري لفضلها على الغرب، النابع من عقدة التفوق "الإغريقي ـ التلمودي" فيه، إلا محاولة لإلغاء دور الريادة العالمية فيها وإحباط أهبة انبعاثها من جديد.

وأما حيلة التمجيد بعبقرية محمد ﷺ، وما رادفها من عبارات الثناء، فليس من العسير أن ندرك أنها تفريغ دعوته من محتواها السماوي[3] وأصلها التنزيلي ورسالتها الربانية وصفتها النبوية؛ والقول بطبيعتها المحلية، وأنها نتاج المحيط وثمرة التطورات، وسنة في حتمية تسلسل الإصلاحيين.

والمرمى البعيد لهذه الحيل والمغالطات الماكرة، هي محاولة الحيلولة دون أن تسترجع القارة الوسيطة[4] دور الخاتمية والإعجاز الخالد، مرة ثانية، فتتصدر قيادة العالم.

وفي سبيل القضاء على هذه الأدوار الثلاثة في المجال السياسي والحضاري

(١) سمير سليمان: الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي، مجلة المنطلق، عدد ٣٩، جمادى الأولى ١٤٠٨هـ، ص٥٢.

(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص٥٣.

(٣) حبنكة: أجنحة المكر الثلاثة، ص٢٩٧ وما بعدها.

(٤) "Le continent intermediaire" أي العالم الإسلامي بتعبير بونابرت.

والعالمي، كل الوسائل ممكنة بلا استثناء، حتى ولو استدعى الأمر "إسلامًا احتياليًا"؟ كالذي تقمصه سنوك هور خرونية[1] واسمًا متنحلا هو الحاج عبدالغفار أفندي!، وإحرامًا مفتعلا! من أجل الولوج إلى مكة المكرمة، التي كانت تمثل في نظره "المركز الديني للعالم المحمدي"، حيث مكث بها خمسة أشهر ونصف الشهر، سنة ١٨٨٥م، ثم طرد منها[2].

أو اقتضى الحال تأليفًا بعنوان أخاذ كالذي كتبه هربرت جوتشاك "الإسلام قوة عالمية متحركة" على غير مألوف مناهج الاستشراق في المواجهة، بل بأسلوب يعرض عناصر القوة فيه ويتوقى إعلان العداوة وتوجيه الاتهام، بل يعمد إلى إظهار علامات المودة والمحبة مكانه، توصلا إلى التحذير منه والإيماء إلى وجوب الإعداد لمحاربته[3].

٥ـ تقييم مالك بن نبي لإنتاج المستشرقين:

٥ـ١ـ بين العقم والخصوبة:

عني مالك بن نبي بدراسة أثر الأبولوجيا بنوعيها الشرقي والغربي، في الفكر الإسلامي الحديث، فخصص تحليلا علميا لطبقة معينة من طبقات المستشرقين: وهي التي تعرف بتقريظها ومدحها لمآثر الحضارة الإسلامية وأمجاد المسلمين.

(١) Snouk Horgronje (١٨٥٧-١٩٣٦م) هولندي ابن قسيس، تظاهر بالإسلام لخدمة أغراض تبشيرية استعمارية لا سيما في اندونيسيا، لكن العقيقي (انظر: ج٢/ص ٣١٥، ٣١٦) يتستر عليه، كعادته، وهذا هو منهجه في تنزيه المستشرقين كافة، فلا يذكر حتى ما كان موضع بوحه واعترافه: لا سيما في الرسالة التي كتبها إلى الجنرال "فان درمارتن" بتاريخ ١٩٣٣/٦/٢٩ يحدثه فيها كيف حصل على المعلومات بطريقته الخاصة التي لم تتأت لأوربي من قبل ... أي "بالتنكر وإخفاء شخصيتي الحقيقة" "laat mij maar zeggen incognito" ذكرها السامرائي، ص١٢٥.

له مقالات ومؤلفات كثيرة، ويعد مؤسس الاستشراق الهولندي.

(٢) انظر: السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١١٤-١٣٦.

(٣) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص٢٢٩.

ولسائل أن يتساءل: ما الذي صرفه عن الأصناف الأخرى من المستشرقين الذين لا تخفى شرورهم؟

الواقع أنه لا يفلتهم، ولكنه يعلم أن خطرهم، مهما تفاقم، لا يبلغ خطورة الصنف المادح الذي ركز عليه تحليله.

إنه يستهله باستفهام: كيف أثرت أفكار الغرب في حركة نهضته؟ فأنشأتها وأقامتها على سوقها؟

بينما ما كتبوه حول الإسلام لم يؤد إلى نهضته اليوم؟[1].

٥-٢- حقن التخدير:

ومن هنا تنطلق اهتماماته الأولى فيعكف على دراسة إنتاج المستشرقين الذي كان له أثر توجيه أفكارنا بصفة عامة، لا الذي أثار تلقائيًا رد فعلنا الدفاعي، أو حفز استعدادنا الطبيعي لمواجهته بوصفه غزوًا ثقافيًا أو تحديًا حضاريًا[2]. وإنما الذي استقطب انتباهه البالغ، صنف الأبولوجيين، لكون المدح يقتل في النفوس أي استعداد لرد الفعل، تاركا مكانه للاسترخاء والانتشاء بحقنة الاعتزاز[3] من جهة، ومن جهة أخرى لكون أدب الفخر والتمجيد يتفه مبرر الدفاع وينفيه في نفوسنا وضمائرنا، ويلفتنا عن حاضرنا ومستقبلنا. وهذه ثغرة في جهاز دفاعنا عن الكيان الثقافي.

٥-٣- باثولوجيا التقريظ:

وإذا كان يعترف لأهل الفضل بفضلهم، لا سيما في إمدادنا بالوسيلة التي كانت بين أيديهم، لمواجهة مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي تجاه

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٥.

ظاهرة الحضارة الغربية، فإن ذلك لا يمنعه من تحسس الحالة المرضية الناجمة عنها.

فهذه الوسيلة، أي الجانب التقريظي لمآثر الحضارة الإسلامية، لم تقتصر نتائجها على الأثر المحمود في تطور أفكار المجتمع الإسلامي وثقافته، بل كان لها أثر مرضي استفحالي[1].

ولهذا كان موضع بحثه محصورا حصرا دقيقا في: دراسة الأثر المرضي للثغرة النفسية التي خلّفها منهج التقريظ الاستشراقي في تطور أفكارنا وثقافتنا، داخل مجتمعاتنا الإسلامية منذ القرن الماضي بالأخص.

أ- والذي ينجم عن هذا الأثر، في جانبه الاجتماعي، ليس أنه أتاح الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحافظ، مع عوامل أخرى، على الشخصية الإسلامية فقط، ولكنه صب فيها التعلق بالشيء الغربي، دون أن يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك[2].

ب - أما على صعيد معركة الأفكار، فإن أدب التمجيد والإطراء قد يتحول إلى "وسيلة عمل جهنمي في تحريك رحى الصراع الفكري المحتدم في بلادنا"[3] بحيث ينقلنا من المشكلات الحادة إلى أبهة الماضي[4].

٦ـ مغزى الفعاليات:

وإذ يقارن بين الأبولوجيا الذاتية للشرق وبين تمجيد الغرب، يخلص مالك ابن نبي إلى القول بأن هذا الإنتاج المطنب "يعبر أحسن تعبير عن تبذير طاقات

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٩.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠.

فكرية ثمينة لم يحسن استخدامها، ويضيف أنه: إذا أردنا أن نعطي هذا التقويم كل معناه، يجب أن نقارن هذا الإنتـاج بما أنتجه لوثر[1] وكلفان[2] إبان حركة الإصـلاح في أوروبا، وإنتـاج ديكارت الذي وضـع أقـدام أوروبا على طريق التطور التكنولوجي، أو إنتاج ماركس وانجلز ولينين، الذين وضعوا على أقدامه مجتمعًا جديدًا يغزو اليوم الفضاء"[3].

٦ـ١ـ دوائر السوء:

والنتيجة الحـاسمة التي يقررها مالك بن نبي بعد التـحليل المتأني والشواهد المختلفة، تحذيرية وقائية.

فهـو يؤكد: "أن الإنتاج الاستـشراقي بكلا نوعيـه، كان شرا على المجـتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقـدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عـن واقعنا الحاضر، وغمسـتنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا، بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعا، ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى مراعاة الحقيـقة الإسلامية غير المسـتسلمة لأي ظرف في التاريخ، دون أن نسلم

(١) Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م) قسـيس ومصلح ألماني وأستاذ فلسـفة بجامعـة إرفور (١٥٠٥) ودكتـور في اللاهوت. عارض باسم المذهب البـولسي انحراف الكنيسـة، ودعا إلى إصلاحـها. له "اعترافات أوسبورغ" (١٥٣٠) و"فصول سمالقاد (١٥٣٧).

(٢) Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) مصلح تيوقواطي فرنسي روج الكلفينية بسويسرا وهولندا وإنجلترا، ألف مؤسسة الدين المسيحي"(١٥٣٦م) جمع فيه خلاصة البروتستانتية الفرنسية.

انظر: (D.E.L p.1378 et p. 1106.)

(٣) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٦.

لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب»[1].

٦-٢- جدوى الانعكاس المنهجي:

وبعين الخبير المستقرئ للعواقب، المستجلي لخفايا الصراع وخبايا الاستعمار، يصدر مالك بن نبي حكمه الصارم بهذا الصدد قائلا: «وعلى كل، فإنْ أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجـه، جانبًا إيجابيًا في هذا الاستـشراق، فإننا لا نجده في صورة المديح، بل في صورة التفنيد»[2].

* * *

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخاتمة

ما النتائج العلمية التي يمكن استخلاصها من كل ما سبق؟ وما الفائدة العملية من مثل هذه الدراسة لمناهج المستشرقين وعلماء الغرب في بحوثهم الإسلامولوجية؟ وقبل ذلك، نود أن نستدرك سلفا، في خضم الصعوبات التي واجهتنا، وتعقد إشكاليات المناهج الغربية في دراسة الأديان عامة والإسلام خاصة، والخلفيات الكثيرة التي تحتفها، ما يمكن أن يكونِ قد سقط من حسباننا أو فرط من خطأ في تقويم بعض المستشرقين أو الغربيين المشتغلين في حقل الإسلاميات، بإبداء ملاحظتين ضروريتين:

الأولى: أننا لا نرى هذا البحث بحثًا جامعًا شاملا، بحيث يكفي لتكوين الرأي القطعي وإصدار الحكم النهائي، بخصوص جملة الخطوات المنهجية التي تتّبِعُها البحوث الاستشراقية والدراسات الغربية. وإنما قصرنا تحليلنا ووجهنا نقدنا في إطار الحدود التي أشرنا إليها في المقدمة، مركزين على أهم المحاور المنهجية الكبرى، التي كانت ولا زالت تتحكم، عبر التطور التاريخي والسياسي للتعامل بين الغرب والشرق، في توجيه البحوث والدراسات.

والثانية: أن اقتحام هذا الميدان على وعورته، والقيام بهذه المحاولة الشائكة وغير المسبوقة، فيما نعلم، وعلى الرغم من أنها لا تزعم أنها ضربة بكر، كل ذلك لم يثنِ لنا عزمًا، ولم يثبِّط لنا مطمحًا في نوال أجر المخطئ فيما أخطأ، إن تعذر الظفر بأجري المصيب فيما أصاب.

وبعد، فقد أخذت هذه الدراسة على عاتقها أن تكشف لنا عن جملة من

الحقائق آن استجلاؤها في حصيلة النتائج التالية:

١ـ تبينت يقينا أن الاستشراق، بجميع ضروبه، لم يكن يستهدف خدمة العلم المحض بالدرجة الأولى، بل لاحظت أنه لم يكد يتحرر من قيوده القروسطية حتى كبلته الأغلال الحديثة.

فقد اتضح لنا أنه كان وليد الكنيسة ورضيع الصليبية، وها هو ذا الآن رديف الاستعمار وربيب الإيديولوجية. وهو يتأهب لأن يصبح خادم الاحتواء والسيطرة على العالم الإسلامي.

ولا شطط في هذا الحكم إذا استَثْنَيتُ منه على حذر، جهودا فردية نادرة، دون أعمال المدارس أو التيارات المختلفة، أو مقررات المجامع العلمية والمؤتمرات الاستشراقية.

٢ـ وتبعا لذلك، ولكون الاستشراق سليل الثقافة الغربية، ونتاج الذهنية الأوروبية، وتجسيداً لموقفها النفسي والتاريخي من الإسلام، تخبطت مناهجه وتضاربت أساليبه لتُجمِع على التزييف والتشويه والانتقاص والمغالطة.

٣ـ ونتيجة لمنابذة الحق، تأكد لي مبلغ الخطورة التي تشكلها مناهج المستشرقين الملتوية في اصطناع أساليب قشرية جامدة، تدور في فلك التحريف والتضليل، وتحمل في طياتها سمات الفكر الغربي وتهدد المعلومات الإسلامية.

٤ـ رغم تعثر الاستشراق في مآزق منهجية، وترديه في مزالق معرفية، يتجلى أنه لا يتورع عن أن يبوئ نفسه موقع الأستاذية الحضارية، وينتحل صفة الناطق الرسمي باسم الإسلام، بدلا من أن يكون ترجمانًا أمينًا عنه، أو مبلغا صادقا، لا محاكِمًا ولا مناوئًا؛ وأقل ما ينتظر منه أن يكون مدافعًا عنه.

٥ـ يلوح من هذه الدراسة أنها أمسكت بجذور الأخطاء الملازمة لمناهج

البحث الغربي في نطاق الإسلاميات، وتقصت كبواتها تقصيا تقرر معه بما لا يدع مجالا للريب أنها تعود أساساً إلى:

٥ـ١ـ عدم تصنيف الإسلام على حدة، وعدم إفراد دراسته بمنهج خاص يرتبط بطبيعة العقيدة التي يحملها ويناسب موضوعاتها كي يثمر نتائج سليمة.

٥ـ٢ـ مجافاة الأصالة والنقاء في اعتماد المصادر الإسلامية الأساسية إلى حد المقاطعة أحيانا، والانكباب على المراجع الغربية أو الخلط بينها في غير ما روية، مما يولد أخطاء حتى ولو بدا حرص على حقيقة.

٥ـ٣ـ التمادي في تبني المناهج الغربية المبتسرة والتجزيئية، وعدم اعتبار الواقع فوق الحسي والبعد الميتافيزيقي.

٥ـ٤ـ الوقوع تحت الوصاية الإيديولوجية وتحت تأثير المفهوم الإغريقي ـ اللاتيني للدين والتصور اليهودي المسيحي.

٥ـ٥ـ ترجيح الجانب المادي بتفسيراته المختلفة وعبر قراءات متعددة للعلوم الإنسانية والتنظيرات الغربية الانتقاصية.

٥ـ٦ـ الانطلاق في فهم الإسلام من الواقع بكل سلبياته، ومن خلال المراحل التاريخية بكل انحرافاتها، وكذلك من كل ما هو "شاذ" "وغريب" و"مبتدع" بعيداً عن معطيات الوحي والتشريع والسيرة النبوية الشريفة، مستقاة من مصادرها الأصلية، وبمنأى عن كل ما هو "نموذجي" أو "قدوة" أو "سنة" أو مفخرةٌ للإسلام، وظلٌ أو نتاجٌ لحضارته.

٥ـ٧ـ الخلط المزدوج في اكتناه تعاليم الإسلام ومبادئه بمعزل عن واقع مثالي مستوحى منها ـ يضربون عنه صفحا ـ وبين واقع شاذ ـ تستهويهم دراسته ـ لمسلمين يبحثون عن إسلام حقيقي، يظنون أنه إسقاط له وتعبير عنه.

ذلك ظنهم أرداهم، بفعل الاعتداد بعقلنةٍ مفرطة، وتجريدٍ مادي للخصائص والتاريخ الإسلامي.

٦ـ أثبتُ مدى إخفاق المنهج التهجيني في عرض الإسلام، بالاتكاء على نزع الطابع الإسلامي فيه، ومحاولة "اللا أسلمة" أو اللجوء إلى التلفيق وفرضيات الاستلهام والاقتباس، أو إلى إخضاعه للنظرية الانتشارية والقول فيه بالمؤثرات، واستمداده من البقايا والسوابق والنقول.

ودللت على أن ضروب الأدوات المفاهيمية التي يستخدمها هذا المنهج التهجيني تسعى من أجل تركيز التبعية والانتماء الجاهلي، والزعم بالمطابقة والمجانسة. وذلك بغرض ضرب الأصالة والطرافة والخاتمية والطابع السماوي، أهم مميزات الدين الإسلامي بلا منازع.

٧ـ خلصت إلى إيضاح عوامل التشويه والقصور في المنهج المادي بمختلف المذاهب التي تتبناه:

٧ـ١ـ من وضعية مرتابة في فهم الحقائق، جانحة إلى إنكار العالم العلوي، قائلة بالنسبية في كل شيءٍ.

٧ـ٢ـ وتطورية مغلِبة للتكوين الحيواني في الإنسان، مخضعة إياه لحتمية التطور وعدم الثبات، خالطة بين تفسيرٍ للإسلام وبين تحليلٍ للظروف والملابسات التي رافقته، متوخية منهجًا واحدًا لكليهما.

٧ـ٣ـ وماركسية، واقعة في بؤرة الدعاية الإيديولوجية أكثر من انتهاجها أسلوبًا علمياً مثمرًا، مشنعة على الأديان بما يمدها به تاريخ استغلالها، متردية في وهدة أخطاء التعميم من ناحية، ومغطية، من ناحية أخرى، على فقرها من حيث المبررات النفسية التي تجر الاعتناق، ومتسترة على عوز في الوعود العليا

التي تمدد في الصلاحية وتكسب المصداقية. فتجلى بذلك عقم القراءة الماركسية للإسلاميات.

٧ـ٤ـ وفرويدية، حبيسة الغرائز والأحلام والعقد، وأسيرة الباثولوجيا والشذوذ، هائمة في اللاواقع واللاوعي واللاشعور...

٧ـ٥ـ ودوركايمية، مقدِسة للمجتمع، متفِهة للدين ناظرة إليه على أنه اختلاق جمعي وطوطمية في الأصل.

٧ـ٦ـ وتاريخية اثنوغرافية، مستعلية بالعنصر، ومتواطئة مع الاستعمار في نظرة عرقية وتفسيرات سطحية ومغرضة.

٧ـ٧ـ واستنتجت أن مرتكزات المنهج المادي التشويهية، تتمثل في كل نفي للميتافيزيقيا أو للغيب والواقع غير المحسوس، وفي كل فصم للدين والدولة، أو للروح والمادة، أو للآخرة والدنيا.

وفي كل نظرية تجزيئية، وكل تفسير طبقي، تطوري، حيواني أو غرائزي.

٧ـ٨ـ علما بأن هذا لا يمنع من دراسة الجانب المادي في الإسلام لكن دون أن نقع في خطأ حمل الجزء على الكل.

فبالإمكان إذن أن نقوم بدراسة اقتصادية للإسلام، على ألا نعتبر الإسلام كله اقتصاديا وليس شيئا آخر غير الاقتصاد، وكذا بالنسبة إلى قضية التطور وغيرها...

فالحاصل أنه من الممكن جدًا أن يبحث الإسلام من بعض الزوايا أو الجوانب التفصيلية، دون أن يؤدي ذلك إلى قراءة كلية نمطية للإسلام، من خلال تعميم دراسة جزئية. وعليه فتعدد الدراسات التخصصية مخصب. وأما تعدد القراءات والتنظيرات المادية فتشويهي مخل.

٨ـ أبرز التحليل النقدي في هذا البحث، فشل المنهج الجدلي الذي لا يروم الحوار ابتغاء التوصل إلى معرفة الحقائق والاستفادة منها، وإنما ينبري إلى التشكيك الهدام والمواربة، ويغذي الجدال الضاري بالجحود والعناد والتعصب والمكابرة، في تناوله لظواهر الوحي والنبوة والرسالة.

وبينت بعد ذلك، أنه لا يخدم أغراضا علمية. كما أحسب أن المنهج الغزالي لا يتردد في البراءة من هذا الشك المبتذل، وكذلك يكون المنهج الديكارتي في نفرة منه وخجل.

٩ـ استرعى المنهج التمجيدي اهتمامي، فتتبعت صيغ التقريظ، وتقفيت آثار الثناء والإطراء، فتأكد لي تفخيمٌ في غير محله، وقدحٌ في صورة مدح، وإشادة بالشكل وإدانة للمضمون، فعلمت أن ضره أكبر من نفعه، وأنه صادر عن ترف ومراوغة وتخدير، وليس نابعا من عرفان وإكبار وتقدير، ولذا اتهمت الأبولوجيا الزائفة في ترويجها لمدوحات ثانوية معينة، وتحاشيها لتمجيد مآثر أهم، ومفاخر أجل. وانتهيت إلى أن الاستشراق التقريظي وبال كله على الفكر الإسلامي، اللهم إلا ما خضع منه لمعايير الإنصاف وضوابط المصداقية. وما خلاه فمغالط مخاتل.

١٠ـ وفي التحليل الأخير فإن التقييم الإجمالي لإنتاج المستشرقين والإسلامولوجيين الغربيين يسمح بتقسيمه قسمين:

يتعلق أحدهما بالنقد الذي انتهجه الاستشراق ووجهه إلى الإسلام. وهو نقد، كما تبدى، يتسم بالذاتية والتحيز والاندفاعية، مما يجعله يتطاول على المنهج العلمي.

فالاستشراق لا تنصب اهتماماته على قراءة نقدية بناءة للإنتاج الفكري

الإسلامي، وإنما يعمد إلى إعادة تركيب هذه القراءة بتفكيك النصوص الأصلية والتصرف فيها، أي إنه ينتج، وهذا هو القسم الآخر، خطابًا ثانيًا إلى جانب الخطاب الأول المقيَد بالنص المرجعي، ويحاول أن يجعله بديلا رسميًا.

والإشكالية التي يطرحها هي أنه خطاب تلقيني مدرسي (سكولاستيكي ودغماتي)، يجعل من نفسه وسيطًا بين النص والقارئ، على الرغم من أن المناهج التي توخاها تثبت، كما أسلفنا، أنه لم يرق إلى التعامل مع النص بموضوعية ونزاهة.

هذا من النتائج العلمية، وأما عن الفائدة العملية، فإن دراسة كهذه لا تعدم من جدوى في قراءة نقدية واعية للمناهج الغربية الملتوية، واستطلاع خفاياها التي لا تُقرأ ولا تُكتَب ولا تقال عادة، وإنما يستجليها جهد فكري يقظ، يعرف كيف يوظف آيًا من القرآن الكريم توظيفًا عمليًا، فيحولها إلى أداة عملية في مجاله.

١- فهو يرفض المناهج المنحرفة ويستنكف عن تقليدها امتثالا لقوله تعالى: ﴿ولا تركَنُوا إلى الَّذِين ظلمُوا﴾ [هود: ١١٣].

فالنهي وارد في هذا السياق، عن الارتكان إلى المستشرقين الذين ظلموا الدراسات الإسلامية ظلمًا منهجيًا ومعرفيًا.

٢- وهو يجند طاقاته العقلية ومواهبه الفكرية في استقراء سياسة المرامي وفلسفة الأهداف المبيتة، أخذًا بالحذر العلمي والعقدي الذي تشير إليه الآية الكريمة هنا: ﴿يا أيُّها الَّذِين آمنُوا خُذُوا حِذْركُمْ﴾ [النساء: ٧١]، أو قوله سبحانه: ﴿ودّ الَّذِين كفرُوا لوْ تغْفُلُون﴾ [النساء: ١٠٢].

٣- وهو بعد ذلك، يعـدل في الحكم والتقويم عملاً بتـعاليم الآية الكريمة:
﴿ولا يجْرِمنكُمْ شنآنُ قوْمٍ علىٰ ألاَّ تعْدلُوا اعْدِلُوا هُو أقْربُ لِلتقْوىٰ﴾ [المائدة: ٨].

ولا يغمط أهل الفضل فضلهم اقتداء بقوله عز وجل:

﴿هلْ جزاءُ الإحْسانِ إلاَّ الإحْسانُ﴾ [الرحمن: ٦٠].

٤- وهو لا يقف من إنتاج الفكر الغربي ومناهجه في معالجة قضايا الإسلام والمسلمين موقف الملاحظ السلبي، بل إن الوجـهة الإعلامية للدعوة الإسـلامية لتملي عليـه تكليفًا أن يتـصدى لرفع التحدي والـتعدي في عصـرٍ مطبوعٍ على الصراع الفكري والحضاري، ومتَسِمٍ بسـلطان الإعلام الآلي والأقمار الصناعية، وأن يقاوم التمويه والتعتيم بالإنارة والتصويب، حتى لا تتراكم الأخطاء وتتكرر فتتقرر.

﴿أفمن يهْدِي إلى الْحقِّ أحقُّ أن يُتّبع أمّن لاَّ يهِدِّي إلاَّ أن يُهْدىٰ﴾ [يونس: ٣٥]، ﴿قُل لِّلّهِ الْمشْرِقُ والْمغْرِبُ يهْدِي من يشاءُ إلىٰ صِراطٍ مُّسْتقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢].

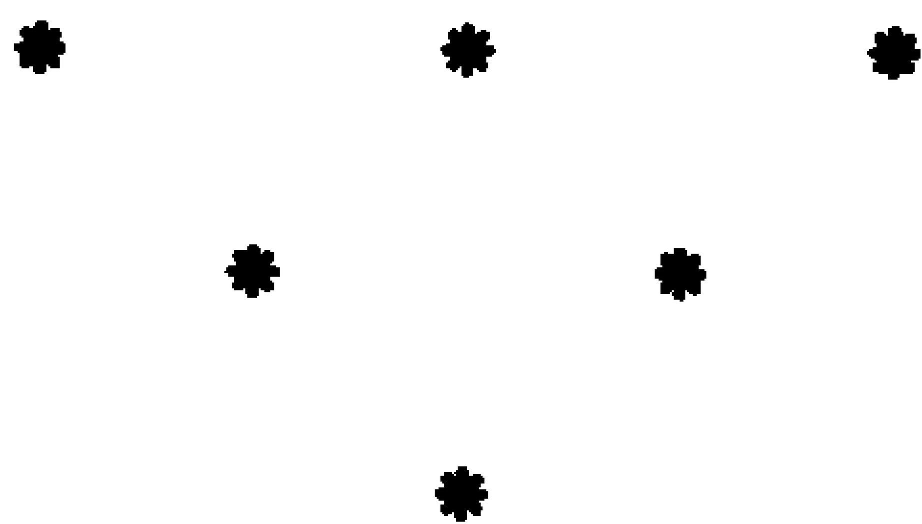
وبعد، فلا أزعم أنني وفيت الموضوع حقه أو أحطت بكافة جوانبه، فمسألة المناهج من أعـقـد المسـائل وأهمهـا وأكـثـرها حيـوية في مـسـار الأمم وبناء الحضارات، لا سيما إذا تعلقت بعالم الأفكار والعقائد والأديان.

والذي أرجوه، أن أكون قد وفقت بفضله سبحانه، في طرح إشكالية مناهج البحث في الإسلاميـات، ولفت الأنظار إلى أبرز محاور المنهجية الاستـشراقية التي تتبارى في مقاربة المعطيات الإسلامية من خلال منطق نفعي، وذهنية غربية ورواسب نفسـية لا تساعد دائمًـا على الفهم الصحيح والإدراك السليم لـشرعة الإسلام.

كمـا آمل أن يكون هذا البحـث قد أسهم في الـنظر إلى الاستشـراق بعين

العصر وملابساته، وإنزاله منزلته المطابقة، والـتنبيه على الأبعاد المختلفة لمناهجه المتعددة وأساليبه المتنوعة.

والله أعلم وعليه التكلان وقصد السبيل.



ثبت المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم.

ـ أدهم (علي):

٢ـ المذاهب السياسية المعاصرة. سلسلة "اقرأ". مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر. (دون تاريخ).

ـ إدوارد (سعيد):

٣ـ الاستشراق: تعريب كمال أبي ديب ط٢. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ١٩٨٤م.

ـ أسد (محمد):

٤ـ الإسلام على مفترق الطرق. ترجمة د. عمر فروخ. دار العلم للملايين. بيروت. (دون تاريخ).

ـ إسماعيل (محمد عماد الدين):

٥ـ المنهج العلمي وتفسير السلوك. ط٣. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٧٨م.

ـ أعوشت (بكير بن سعيد):

٦ـ الإسلام ومدرسة فرويد. دار البعث. قسنطينة. ١٩٨٣م.

ـ الآلوسي (البغدادي):

٧ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار إحياء التراث العربي. بيروت. (دون تاريخ).

- أمين (أحمد):

٨- **فجر الإسلام**. (٣أجزاء). ط٥. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

- أوسبورن:

٩- **الماركسية والتحليل النفسي**. ترجمة د. سعاد الشرقاوي. ط٢. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨٠م.

- البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ت٢٥٦هـ):

١٠- **صحيح البخاري**. (١٠أجزاء). ط٤. عالم الكتب، بيروت.

- بدوي (عبدالرحمن):

١١- **مناهج البحث العلمي**: مكتبة النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٨م.

- بروكلمان (كارل):

١٢- **تاريخ الشعوب الإسلامية**. تعريب نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط٤. دار العلم للملايين، بيروت. ١٩٦٥م.

- البنداق (محمد الصالح):

١٣- **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٠م.

- البهي (محمد):

١٤- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ط٦. دار الفكر بيروت. ١٩٧٣م.

ـ بوبوف:
١٥ـ **نقد علم الاجتماع المعاصر**. ترجمة ناظم عيون السود. ط٢. دار دمشق. سورية. ١٩٧٤م.
ـ الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت٢٧٩هـ):
١٦ـ **سنن الترمذي**. (٥أجزاء). ط٣. دار الفكر، بيروت. ١٩٧٨م
ـ جاد الكريم (حسني محمود):
١٧ـ **محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة**، دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٨٤م.
ـ جريشة (علي محمد) وغيره:
١٨ـ **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**. ط٣. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٩م.
ـ جلبي (خالص):
١٩ـ **في النقد الذاتي**. ط٢. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨٤م.
ـ الجندي (أنور):
٢٠ـ **أخطاء المنهج الغربي الوافد**. دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٩٧٤م.
٢١ـ **تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث**. دار الاعتصام. القاهرة. (دون تاريخ).
٢٢ـ **حركة اليقظة الإسلامية**. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٩م.
٢٣ـ **سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية**. دار الشهاب. باتنة. ١٩٨٧م.
٢٤ـ **صفحات مضيئة من تراث الإسلام**. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٩م.
٢٥ـ **المؤامرة على الإسلام**. ط٣. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٧م.

٢٦ـ اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٨م.

ـ جولد سيهر (أجناس):

٢٧ـ العقيدة والشـريعة في الإسلام. تعريب محمد يوسف موسى وآخرين. دار الرائد العربي. بيروت. فبراير ١٩٤٦م.

ـ ابن حِبان (محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي ت٣٠٤هـ):

٢٨ـ كتاب المجرمين، تحقيق محمود إبراهيم زايد(٣أجزاء). دار الوعي. حلب. ١٣٩٦هـ.

ـ حبنكة الميداني (عبدالرحمن حسن):

٢٩ـ أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها. ط٥. دار القلم، دمشق. ١٩٨٦م.

ـ الحجي (عبد الرحمن علي):

٣٠ـ أضواء على الحضارة والتراث. مطابع الخط. الكويت. ١٩٨٧م.

٣١ـ نظرات في دراسـة التـاريخ الإسـلامي. ط٣. مكتـبة الصـحوة. بيـروت. ١٩٧٩م.

ـ الحسني (هاشم معروف):

٣٢ـ دراسات في الحديث والمحدثين. ط٢. دار التعارف للمطبوعات. بيروت. ١٩٧٨م.

ـ حسيني (محمد محمد):

٣٣ـ الإسلام والحضارة الغربية. ط. دار الإرشاد. بيروت ١٩٦٩م.

ـ حقي (إحسان):

٣٤ـ الإسلام أو الشيوعية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة. ١٣٨٩هـ.

ـ حميد الله (محمد) وآخرون:

٣٥ـ هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟. دار البحوث العلمية. بيروت. ١٩٧٣م.

ـ خان (وحيد الدين):

٣٦ـ الإسلام يتحدى. تعريب ظفر الإسلام خان. ط٢. دار البحوث العلمية. لكنو. ١٣٩٣هـ.

ـ الخربوطلي (علي حسني):

٣٧ـ المستشرقون والتاريخ الإسلامي. إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. ١٩٧٠م.

ـ الخطيب (عمر عودة):

٣٨ـ المسألة الاجتماعية. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٣٩٠هـ.

ـ خفاجي (محمد عبد المنعم):

٣٩ـ البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها. ط٢. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٠م.

ـ ابن خلدون (عبد الرحمن ت٨٠٨هـ):

٤٠ـ المقدمة. ط٤. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٩٨هـ.

ـ خلاف (عبدالوهاب):

٤١ـ علم أصول الفقه. ط١٢. دار القلم. الكويت. ١٩٧٨م.

ـ خليفة (عمر):

٤٢ـ الدين والسلوك الإنساني. دار الشروق. بيروت. ١٩٦٨م.

ـ خليل (أحمد خليل):

٤٣ـ **جدلية القرآن**. ط٢. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨١م.

ـ خليل (عماد الدين):

٤٤ـ **التفسير الإسلامي للتاريخ**. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. فبراير ١٩٧٨م.

٤٥ـ **مع القرآن في عالمه الرحب**. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.

ـ دراز (محمد عبدالله):

٤٦ـ **دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية**. ط٢. دار القلم. الكويت. ١٩٧٤م.

٤٧ـ **النبأ العظيم**. ط٢. دار القلم. الكويت. ١٣٩٠هـ.

ـ الدسوقي(محمد):

٤٨ـ **منهج البحث في العلوم الإسلامية**. دار الأوزاعي. القاهرة. ١٩٨٤م.

ـ دوركايم (إميل):

٤٩ـ **قواعد المنهج الاجتماعي**. ترجمة د. محمود قاسم. ط٢. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٠م.

ـ دويدار (بركات عبد الفتاح):

٥٠ـ **الحركة الفكرية ضد الإسلام**. إصدار المركز العالمي للتعليم الإسلامي. جامعة أم القرى، مكة المكرمة. ١٤٠٦هـ.

ـ ديكارت (رينيه):

٥١ـ **مقال عن المنهج**. ترجمة محمود محمد الخضيري. ط٣. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ١٩٨٥م.

- الرازي (الإمام الفخر ت ٦٠٥هـ):
٥٢ـ **التفسير الكبير**. ط٢. دار الكتب العلمية. طهران. (دون تاريخ).
- ريكمان (هـ. ب):
٥٣ـ **منهج جديد للدراسات الإنسانية**. ترجمة وتعليق. علي عبد المعطي محمد وغيره. مكتبة مكاوي. بيروت. ١٩٧٩م.
- زقزوق (محمود حمدي):
٥٤ـ **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**. نشر كتاب الأمة. قطر. صفر الخير. ١٤٠٤هـ.
- الزمخشري: (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ت٥٣٨هـ):
٥٥ـ **أساس البلاغة**. دار الفكر. بيروت. ١٩٧٩م.
- الزنجاني (أبو عبدالله):
٥٦ـ **تاريخ القرآن**. نشر منظمة الإعلام الإسلامي. طهران. صفر ١٤٠٤هـ.
- أبو زهو (محمد):
٥٧ـ **الحديث والمحدثون**. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٨٤م.
- الزيادي (محمد فتح الله):
٥٨ـ **ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها**. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. طرابلس (ليبيا). ١٩٨٣م.
- زيان عمر (محمد):
٥٩ـ **البحث العلمي مناهجه وتقنياته**. ط٤. دار الشروق. جدة. ١٩٨٣م.
- سابق (سيد):
٦٠ـ **فقه السنة**. (٣ أجزاء). دار الكتاب العربي. بيروت. (دون تاريخ).

- السامرائي (قاسم):
٦١- **الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية**. دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع. الرياض. ١٤٠٣هـ.
- السباعي (مصطفى):
٦٢- **الاستشراق والمستشرقون**. مكتبة دار البيان. الكويت. ١٩٦٨م.
٦٣- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. ط٣. المكتب الإسلامي. بيروت ١٩٨٢م.
- سزكين (فؤاد):
٦٤- **تاريخ التراث العربي**. تعريب د. محمود فهي حجازي وآخرين. طبع إدراة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ١٤٠٣هـ.
- سعفان (حسن شحاته):
٦٥- **تاريخ الفكر الاجتماعي**. ط٤. دار النهضة العربية. مصر. ١٩٦٥م-١٩٦٦م.
- السمالوطي (نبيل محمد توفيق):
٦٦- **الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**. ط٢. دار الشروق. جدة. ١٤٠٤هـ.
- السمان (محمد عبدالله):
٦٧- مفتريات اليونسكو على الإسلام. سلسلة **المختار الإسلامي** للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٧٦م.
- السهيلي (أحمد بن أبي الحسن الخثعمي ت٥٨١هـ):
٦٨- **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**. تحقيق طه عبدالرؤوف

سعد. دار الفكر. القاهرة. (دون تاريخ).
ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر ت٩١١هـ):
٦٩ـ **أسرار ترتيب القرآن**. دراسة وتحقيق عبدالقادر أحمد عطا. ط٢. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٨م.
٧٠ـ **الإتقان في علوم القرآن**. (جزآن). المكتبة الثقافية. بيروت. ١٩٧٣م.
٧١ـ **الخصائص الكبرى**. (جزآن). دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٢٠هـ.
ـ شامة (محمد):
٧٢ـ **الإسلام في الفكر الأوروبي**. مكتبة وهبة. القاهرة. فبراير ١٩٨٠م.
ـ الصالحي (صبحي):
٧٣ـ **معالم الشريعة الإسلامية**. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
ـ الصدر (محمد باقر):
٧٤ـ **المرسل، الرسول، الرسالة**. دار التعارف للمطبوعات. بيروت. (دون تاريخ).
ـ ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان عبد الرحمن الشهرزوري ت٦٤٣هـ):
٧٥ـ **علوم الحديث**. تحقيق وتعليق د. نور الدين عتر. المكتبة العلمية. بيروت. ١٩٨١م.
ـ صليبا (جميل):
٧٦ـ **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٧١م.
ـ طنطاوي (علي وناجي):
٧٧ـ **أخبار عمر**. ط٣. دار الفكر. بيروت. ١٩٧٣م.

ـ عاقل (فاخر):

٧٨ـ **معجم علم النفس**. ط٣. دار العلم للملايين. بيروت. آذار ١٩٧٩م.

ـ عبد الباقي (فؤاد):

٧٩ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ٢٥ ابريل ١٩٤٥م.

ـ عبد الحميد (محسن):

٨٠ـ **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**. ط٢. سلسلة كتاب الأمة. دار الكتاب القطرية. الكويت. جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ.

ـ عبد العزيز (أمير):

٨١ـ **النظرية الماركسية في ميزان الإسلام**. مكتبة الأقصى. عمان. ١٩٨١م.

ـ عبد الكريم (محمد الغريب):

٨٢ـ **البحث العلمي: التصميم والمنهج والإجراء**. مكتب الجامعة الحديثة. الإسكندرية. ١٩٨٢م.

ـ عتر (حسن ضياء الدين):

٨٣ـ **وحي الله، حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة. نقض مزاعم المستشرقين**. مطبعة رابطة العالم الإسلامي. مكة المكرمة. ١٤٠٤هـ.

ـ عتر (نور الدين):

٨٤ـ **منهج النقد في علوم الحديث**. ط٣. دار الفكر. دمشق. ١٩٨١م.

ـ العثمان (عبد الكريم):

٨٥ـ **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص**. مكتبة وهبة.

القاهرة. ١٩٦٣م.
- عجاج الخطيب (محمد):
٨٦- **أصول الحديث، علومه ومصطلحه.** ط٢. دار الفكر. دمشق. ١٩٧١م.
- العقيقي (نجيب):
٨٧- **المستشرقون.** (٣ أجزاء). ط٤. دار المعارف. مصر. ١٩٨٠م.
- العمري (أكرم ضياء):
٨٨- **بحوث في تاريخ السنة المشرفة.** ط٣. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٧٥م.
- عميرة (عبدالرحمن).
٨٩- **أضواء على البحث والمصادر.** ط٢. شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع. مكة المكرمة. ١٤٠١هـ.
- عويس (عبدالحليم):
٩٠- **ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة.** دار الصحوة للنشر والتوزيع. (بلا مكان ولا تاريخ).
٩١- **في ظلال الرسول،** دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٨٠م.
- الغزالي (الشيخ محمد):
٩٢- **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين.** ط٢. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ١٩٦٣م.
- فايشر (ب):
٩٣- **الشرق في مرآة الغرب.** (المترجم غير مذكور). دار سراس للنشر. تونس، فيفري ١٩٨٣م.

ـ فرويد (سيجموند):

٩٤ـ **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة مصطفى زيوار وعبد المنعم المليجي. ط٣. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨١م.

ـ فضل الله (محمد حسين):

٩٥ـ **الحوار في القرآن**. الدار الإسلامية. بيروت. ١٩٧٩م.

ـ فودة (حلمي محمد) وغيره:

٩٦ـ **المرشد في كتابة الأبحاث**. ط٤. دار الشروق. جدة. ١٩٨٣م.

ـ القرطبي (أبو عبدالله الأنصاري):

٩٧ـ **الجامع لأحكام القرآن. المشهور بتفسير القرطبي**. (١٠أجزاء). دار الشروق. القاهرة. (دون تاريخ).

ـ قطب (سيد):

٩٨ـ **في التاريخ...فكرة ومنهاج**. ط٢. دار الشروق. بيروت. ١٩٧٨م.

٩٩ـ **معالم في الطريق**. دار الشروق. بيروت. ١٩٧٨م.

ـ قطب (محمد):

١٠٠ـ **الإنسان بين المادية والإسلام**. ط٤. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاؤه. (دون مكان). ١٩٦٥م.

ـ كب (ستانوود):

١٠١ـ **المسلمون في تاريخ الحضارة**. ترجمة د. فتحي عثمان. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة ١٤٠٢هـ.

ـ ابن كثير (إسماعيل بن عمر ت٧٧٤هـ):

١٠٢ـ **تفسير القرآن العظيم**. دار المعارف للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٦٩م.

- ابن ماجه (أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني ت٢٧٥هـ):
١٠٣- **سنن ابن ماجه**. (جزآن). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. (دون تاريخ).
- محمصاني (صبحي):
١٠٤- **فلسفة التشريع في الإسلام**. ط٥. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
- محمود (عبدالحليم):
١٠٥- **أوروبا والإسلام**. منشورات المكتبة العصرية. بيروت. (دون تاريخ).
- محمود (عبدالقادر):
١٠٦- **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث**. ط٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٦م.
- مسلم (ابن الحجاج ت ٢٦١هـ):
١٠٧- **صحيح مسلم**. بشرح النووي. ط٢. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ١٣٩٢هـ.
- مغنية (محمد جواد):
١٠٨- **عقليات إسلامية**. (جزآن). دار التعارف للمطبوعات. بيروت. (دون تاريخ).
- ابن منظور (جمال الدين):
١٠٩- **لسان العرب**. دار بيروت للطباعة والنشر. ١٩٦٨م.
- ابن نبي (مالك):
١١٠- **إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث**. (مطبوع بالآلة

الراقنة). إصدار مسجد الطلبة بالجامعة. الجزائر. (دون تاريخ).
١١١ـ **شروط النهضة**. ترجمة عمر مسقـاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. ١٩٧٩م.
١١٢ـ **المسلم في عالم الاقتصاد**. دار الفكر. طرابلس (لبنان) ١٩٨٦م.
ـ الندوي (أبو الحسن):
١١٣ـ **حديث مع الغرب**. مطابع المختار الإسلامي. القاهرة. (دون تاريخ).
ـ النسائي (الحافظ أبوعبد الرحمن ت٣٠٣هـ):
١١٤ـ **سنن النسائي**. بشرح السيوطي (٨أجزاء). دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٣٠م.
ـ النسفي (عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ).
١١٥ـ **تفسير النسفي**. (جزآن). دار الكتاب العربي. بيروت. (دون تاريخ).
ـ النشار (علي سامي):
١١٦ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العلم الإسلامي**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٤م.
ـ النشمي (جاسم عجيل):
١١٧ـ **المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي**. إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ١٩٨٤م.
ـ النيهوم (الصادق):
١١٨ـ **صوت الناس. محنة ثقافة مزورة**. رياض الريس للكتب والنشر. لندن. ١٩٨٧م.

- هارت (مايكل):

١١٩ـ **الخالدون مئة أعظمهم محمد رسول الله ﷺ**. ترجمة أنيس منصور. ط٧. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ١٩٨٦م.

- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك):

١٢٠ـ **السيرة النبوية**. تحقيق السقا وغيره. ط٢. مطبعة مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٥٥م.

- وافي (علي عبدالواحد):

١٢١ـ **عبقريات ابن خلدون**. دار عالم الكتب. القاهرة. ١٩٧٣م.

الدوريات

١٢٢ـ **مجلة الأمة**. "التاريخ وصناعة المستقبل". مقال لإسماعيل الكيلاني. العدد ٦٩. السنة٦. قطر. رمضان ١٤٠٦هـ.

١٢٣ـ **مجلة البعث الإسلامي**. "المستشرقون والإسلام". مقال لأنور الجندي. المجلد ٢٧. العدد ١+٢. تصدر في ندوة العلماء. لكهنو (الهند). رمضان. شوال ١٤٠٢هـ.

"المستشرقون والتاريخ". مقال للدكتور عبد العظيم الديب.

١٢٤ـ **مجلة الحوار**. "مقال عن الاستشراق والمشاريع السياسية. للدكتور الملاتي. العدد ٧. باريس. ٢٣/ ١٠- ١٣/ ١١. ١٩٨٧م.

١٢٥ـ **مجلة رسالة الجهاد**. "مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي" مقال للدكتور فتحي الدريني. العدد ٨٤. يناير ١٩٩٠م.

١٢٦ـ **مجلة المجتمع العلمي العربي**. "صفحات من تاريخ الاستشراق".

للدكتور كامل عياد. المجلد ٤٠ . الجزء الأول. دمشق. يناير ١٩٦٥م.

١٢٧ـ مجلة المسلم المعاصر "الغزو الثقافي في المجال التـاريخي" مقال للدكتور عبد الحليم عويس. العدد ٤٧ . السنة ١٢ . بيروت. ١٤٠٦هـ.

١٢٨ـ مجلة العالم. مقـال للدكتـور فتحي الدريني. الـعدد ١٩٣ . السنة ٤ . لندن. ٢ ربيع الأول ١٤٠٨هـ.

١٢٩ـ مجلـة عالم المعـرفة. بعنوان تراث الإسلام. تـأليف شاخت وبوزورث. ترجمة د. محمد زهير السمهوري.

"الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية".

مقال لمكسيم رودنسن. العدد٨. الكويت. شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ.

١٣٠ـ مجلة لواء الإسلام. "زلات المستشرقين". مقـال لعبد الوهاب حمودة. المجلد ٤ . العدد ٦ . السنة ٤ . القاهرة. صفر ١٣٧٠هـ/ نوفمبر ١٩٥٠م.

١٣١ـ مجلة منار الإسلام. مقال عن "جدليـات الطاقة". العدد٣. السنة ١١ . أبو ظبي. مارس ١٩٨٥م.

١٣٢ـ مجلة مـدار الإسلام. "فقـه الاجتماع الشـرعي الإسلامي". محـاضرة للدكتور كـمال محمد دسوقي، وأيـضا "مصادر التاريخ الإسلامي" مـحاضرة للدكتور عبدالعزيز سالم. العدد ٦ . السنة ١٥ . أبو ظبي. يناير ١٩٩٠م.

١٣٣ـ مجلة مـنار الإسلام. "مؤلفـات في الميزان" مقـال لأنور الجندي. ملحق العدد٥ . السنة ١١ . أبو ظبي. مايو ١٩٨٥م.

١٣٤ـ مجلة المنطلق. "الإسلام وإشكالية المنهج فـي الخطاب المعرفي الغربي". مقال للدكتور سمير سليمان. العدد ٣٩، لبنان. جمادى الأولى ١٤٠٤هـ.

١٣٥ـ جريدة "الشعب". "الاستشـراق والمستشرقون" مقـال للدكتور عطاء الله دهينة. العدد ٧٥٣٢. الجزائر. ٢٢جمادى الأولى ١٤٠٨هـ.

١٣٦ـ منشورات ملتقى الـفكر الإسلامي السادس. "المستشرقـون وبعض قضايا التـاريخ العربي الإسـلامي". محـاضرة للدكـتور نبيـه العاقل. الجـزائر. ٢٤ جويلية/ ١ أغسطس ١٩٧٢م.

١٣٧ـ منشـورات ملتـقى الفكر الإسـلامي العاشـر. "التاريـخ والتاريخـانية". محاضرة لمحمد أركون. عنابة. ١٠ـ١٩ جويلية ١٩٧٦م.

١٣٨ـ سلسة دعوة الحق. "الاستشراق والمسـتشرقون". للدكتور عـدنان محمد وزان. إصدار رابطة العالم الإسلامي. العدد ٢٤. مكة المكرمة. يناير ١٩٨٤م.

١٣٩ـ سلسلة الهلال. "المعتزلة وأصول الحكم". للدكتور محمد عمارة. العدد ٤٠٠. مصر. ١٩٨٤م.



المراجع الأجنبية

Andrea, Tor :

135 - **Mahomet, sa vie et sa doctrine.** trad. de J.G. Demombynes. Ed. A. Maisonneuve. Paris, 1979.

136 - **Les Origines de l'Islam et le Christianisme.** trad. de Jules Roche. Ed. A. Maisonneuve. Paris, 1955.

Arkoun, Mohammed :

137 - **Lecture du Coran Larose Paris.** 1982

Bennabi, Malek:

138 - **Le phenomene coranique.** 2e ed. dar al thuraya. Alger. 1946.

Blanchere, Regis:

139 - **Le Coran.** 2e ed. P.U.F. coll. "Que sais-je ?". no 1245. Paris. 1969

Brockelman, Karl:

140 - **Histoire des peuples et des Etats islamiques.** trad. par M. Tazrout. Payot. Paris. 1949.

Brunschvig, Rovert:

141 - **Etudes d'Islamologie.** 2t. Maisonneuve, LArose. Paris. 1976.

Bucaille, Maurice :

142 - **La Bible, le coran et la Science.** Ed. Seghers. Paris. 1976

Charles, Raymond:

143 - **Le Droit-Musulman.** 6 ed. P.U.F. Coll. "Que saisje?". no 702. Paris. Avril 1982.

Charnay, Jean Paul :

144 - "Methodologie et Islamologie". **Estudia Islamica.** L.I.V. Paris. 1981.

Chelhod, Joseph :
145 - **Introduction a la sociologie de l'Islam.** Ed. Besson Chantmerle. Paris. 1958
Demombynes, M.G:
146 - **Mahomet.** Ed. A.Michel. Paris 14 e. 1957.
Dermenghem, Emile:
147 - **Mahomet.** Ed. Le Seuil. Paris 1955.
Dine, Etienne et El Hadj Sliman Ben Ibrahim :
148 - **L'Orient vu de l'Occident.** Ed. H. Piazza et P. Geuthner. Paris (n.d.)
149 - **La vie de Mohammed.** Editions populaires de l'armee. Medea. (n.d.)
Durkheim. Emile :
150 - **Les formes elementaires de la vie religieuse.** P.U.F. Paris 1969.
151 - **Lecons de sociologie.** P.U.F. 1969.
Duverger, Maurice :
152 - Methodes des sciences sociales. 2e. ed. P.U.F. Paris. 4e rimestre 1960
Garudy, Roger :
153 - **L'Islam habite notre avenir.** Ed. deselee de Brouwer. Paris. 1981
154 - **Promesses de l'Islam.** Ed. du Seuil. Paris. 6 1981.
Guenon, Rene :
155 - **Le regne de la quantite et les signes des temps.** Ed. Gallimard. Paris. 1945
Grawtiz, Madeleine :

156 - **Methode des sciences sociales.** 2 ed. Dalloz. Paris. 1974

Hazard :

157 - **Lcrise de la conscience europeenne.** Ed. Boivin. Paris. 1936

Larousse :

158 - **Dictionnaire Encyclopedique.** Ed. Libraine. Larousse, Paris. 1968.

Le grand, Gerard :

159 - **Dictionnaire de Philosophie.** Coll. Bordas, P.U.F. de Leonard. Danel. Paris. (n.d.)

Marx, Karl :

160 - **Selected Works.** 2 vols. (FL.PH). (n.d.)

Marx, Engles:

161 - **Manifeste du Parti communiste.** Editions Sociales. Paris, 1966.

Masse, Henri :

162 - **L'Islam.** 8 ed. Armand Colin. Paris. 1961

Massignon, Louis :

163 - **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.** Ed. J. Paris. 1954.

Masson, Denise :

164 - **Le coran et la Revelation judeochretienne.** A. Maisonneuve. Paris. 1958.

Messuard, P. :

165 - **L'essor de la philosophie politique au XVIe-siecle.** Ed. Boivin. Paris, 1936.

Mobteil, Vincent :

166 - **Chefs pour la pensee arabe.** Ed. seghers. Paris.1974

Moubarac, Yves :

167 - **Abraham dans le Coran.** Librairie philosophique. J. Vrin. Paris. 1958.

Renan, Ernest :

168 - **Oeuvres completes.** Ed. Calmann Levy. Paris.1961.

Rodinson, Maxime :

169 - **L'Islam, doctrine de de progres ou de reaction?** Cahiers de rationalistes, Paris. Dec. 1961

170 - **Mahomet.** Ed. du Seuil. Paris. 1961

Salihi, Mohamed :

171 - **Decoloniser l'Histoire.** Les cahiers libres 77. Maspero. Paris. 1965.

Schuon, F. :

172 - **Comprendre l'Islam.** Ed. du Seuil. Paris. 1976.

Sellam, Sadek :

173 - **L'Islam et les Musulmans en France.** Ed. Tougui. Paris. Juillet 1987.

Sourdel, Dominique:

174 - **L'Islam.** P.U.F. 12 e ed. Paris. 1981.

Toffler, Alvin :

175 - **Le choc du futur.** Bib. meditations. Paris. 1970.

Touraine, A. :

176 - **Producion de la sociere.** Ed. le Seuil, Paris.1973.

Townbee, Arnold :

177 - **Le changement e la tradition** : Payot, Paris. 1969

Villars, J.B. :

178 - **L'Islam d'hier et de toujours.** Ed. Arthaud. Paris, 1969.

الدوريات الأجنبية

179 - Le Monde: Aticle d'Yvonne Rebeyrol. no. 13474. Paris 25 mai, 1988.

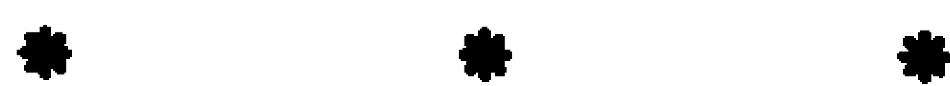
180 - Revue 1 B L A: Aticle d'Andre Demeerseman Un Maitre de pensee et son disciple dans "Etudes d'Islamologie". 41 e annee. No. 141. Tunis. 1978/1.

181 - Symposiun: H. Desroche e Seguy, Inroducion aux sciences humaines des religions. Ed. Cuyas, Bruxelles, 1970

182 - Associaion Solidarie franco- arabe: V. Moneil. "Ce que nous devone aux Arabes". Paris. 6/11/1961.

* * *

الكشافات العامـــة





مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية

ردمك: ٩٩٦٠-٧٢٦-٨٣-٥